Tratatul despre senz...
39.99 lei
21021200104655

CONDILLAC

Tratatul despre senzații

EDITURA ȘTIINȚIFICĂ

CĂRȚI CARE
AU APĂRUT :

Ralea, M. — Hariton, T.
Sociologia succesului

Roman, V.
Știința și tehnica în epoca trecerii de la capitalism la comunism

Vianu, T.
Dicționar de maxime comentat

* * *

Probleme ale desăvîrșirii construcției socialiste în R.P.R.

* * *

Antologia ateismului din Romînia

* * *

Neopozitivismul — Studii critice

Posescu, Al.
Începuturi ale materialismului modern

Wald, H.
Structura logică a gîndirii

CONDILLAC
TRATATUL DESPRE SENZAȚII

Redactor resp. de carte : I. SEGAL
Tehnoredactor : E. IACOB

Dat la cules 02.10.1962. Bun de tipar 06.12.1962 Tiraj 4000 + 100 ex. broşate. Hîrtie semivelină de 65 g/m². Format 54×84/16. Coli editoriale 19,05. Coli tipar 20,50 + 1 planşe. A.001125. Indici de clasificare zecimală : pentru bibliotecile mari 20 A. pentru bibliotecile mici 20.A.

Tiparul executat sub comanda nr. 2863 la Întreprinderea Centrală Poligrafică — M.F.A., str. Izvor nr. 137, Bucureşti — R.P.R.

CĂRŢI CARE
VOR APĂREA :

* * *

Istoria filozofiei, vol. V

Gall, E.

Rolul intelectualităţii în societate

Cernea, I.

Karl Marx —
Geneza marxismului

Aristotel

Organon IV

Bacon

Eseuri

Oduev, S. F.

Esenţa reacţionară
a nietzscheanismului

Kedrov, B. M.

Repetabilitatea
în procesul dezvoltării

* * *

Practica,
criteriul adevărului în ştiinţă

CONDILLAC

TRAITÉ DES SENSATIONS

CONDILLAC

TRATATUL DESPRE SENZAȚII

EDITURA ȘTIINȚIFICĂ
BUCUREȘTI — 1962

IN ROMÎNEȘTE DE :
IULIA SOARE

STUDIU INTRODUCTIV ȘI NOTE :
DAN BĂDĂRĂU

CONDILLAC

TRAITÉ DES SENSATIONS

PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE
PARIS, 1947

CONDILLAC
(1714—1780)

STUDIU INTRODUCTIV

Marele avînt pe care l-a cunoscut materialismul în Franța secolului al XVIII-lea a întrunit o seamă de nume ilustre ; ne gîndim în primul rînd la Diderot, la Holbach sau la Meslier, fără a-i mai socoti pe La Mettrie, pe Helvétius, pe Robinet și pe încă alți cîțiva. Dar acești materialiști s-au afirmat într-o strînsă conexiune cu un număr de iluminiști, cu tendințe materialiste, contemporani ai lor sau aproape, printre care îl avem în primul rînd pe Condillac, dar și pe Voltaire sau pe Montesquieu [1], sau pe scepticul Pierre Bayle, anterior tuturor cu o generație și despre care trebuie spus că mai aparține încă secolului al XVII-lea [2].

Dezvoltarea gîndirii filozofice și politice în secolul al XVIII-lea în Franța are loc în condițiile unei lupte dîrze împotriva orînduirii feudale în perioada de pregătire și de înfăptuire a revoluției burgheze. Marx a arătat că în Anglia „preludiul schimbării revoluționare care a dat naștere bazei modului de producție capitalist are loc în ultima treime a secolului al XV-lea și în primele decenii ale secolului al XVI-lea" [3] ; ca atare încă de la sfîrșitul secolului al XVI-lea începe procesul de industrializare, pe cînd în Franța el se intensifică abia în veacul al XVIII-lea. În secolul al XVII-lea nu existau în Franța decît mlădițe ale capitalismului : se ivea diferențierea patrimonială a țărănimii, se manifestau primele forme ale manufacturii și o producție meșteșugărească sporită își arăta roadele în lumea satelor ; nu se vădeau încă condițiile unei

[1] Iată cîteva date comparative : Montesquieu (1689—1755), Voltaire (1694—1778), La Mettrie (1709—1751), Rousseau (1712—1778), Diderot (1713—1784), *Condillac* (1714—1780), Helvétius (1715—1771), Holbach (1723—1789).

[2] Pierre Bayle (1647—1706).

[3] K. Marx, *Capitalul*, ed. a IV-a, Editura Politică, București, 1960, p. 715.

producţii capitaliste de masă ; ţăranii din Franţa mai erau încă în majoritate covîrşitoare semiiobagi şi relaţiile feudale predominau în economie. În secolul al XVIII-lea însă, în satul francez au început să pătrundă relaţiile capitaliste. Stăpînii de mari moşii, urmînd modelul latifundiarilor englezi, s-au arătat preocupaţi de a răspîndi rînduielile capitaliste în agricultură ; proprietarii de mari bunuri rurale se aflau în rîndurile nobilimii şi clerului, formînd mai puţin de 1% din populaţie ; diferenţierea de clasă a ţărănimii a dat naştere, pe de altă parte, unor pături ţărăneşti mizere care nu puteau face faţă nevoilor celor mai elementare de subzistenţă ; în genere, ţărănimea era spoliată de către moşieri care luau pînă la 25% din recoltă, în vreme ce biserica percepea şi ea „zeciuiala", adică încă 10% din recoltă, fără a mai socoti alte prestaţii, impozitele mari şi taxele numeroase plătite de ţărănime statului. În aceste condiţii social-politice cu totul nefavorabile, încep să se dezvolte în Franţa în secolul al XVIII-lea cîteva importante întreprinderi capitaliste, printre care minele de cărbuni, uzinele metalurgice din Ancenis în Bretania, manufacturile de postav din Sedan, apoi diverse întreprinderi pentru prelucrarea lînii, a pînzeturilor, a mătăsii şi a pieilor [4].

În tot cursul secolului, monarhia absolută franceză, proclamată de „drept divin", va apăra privilegiile de clasă ale nobilimii ; ea va susţine interesele orînduirii feudale, stînjenind într-o măsură dezvoltarea capitalismului şi limitînd continuu drepturile politice ale burgheziei. „Protejînd într-o anumită măsură dezvoltarea industriei şi comerţului, absolutismul se manifesta doar ca un intermediar «aparent» între nobilimea guvernantă şi burghezie" [5]. El conta, ca pe un principal aliat, pe biserica de stat catolică, avînd în capul ei înaltul cler care participa la beneficii.

Dezvoltarea economică şi politică a Franţei impunea lichidarea feudalităţii, adică suprimarea privilegiilor de clasă ale nobilimii, doborîrea monarhiei absolute şi abolirea dictaturii spirituale a bisericii catolice, scut ideologic al monarhiei şi al feudalităţii ; o dată cu aceasta, trebuiau desfiinţate restricţiile corporatiste ale

[4] Pentru toate acestea, a se vedea şi acad. C. I. Gulian, *Studiul introductiv* la vol. *Materialiştii francezi din veacul al XVIII-lea*, în colecţia „Texte filozofice", Editura de Stat pt. Literatura Ştiinţifică, Bucureşti, 1954, pp. 24—29.

[5] M. A. Dînnik şi colectiv, *Istoria filozofiei*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1958, vol. I, p. 438.

breslelor, sistemul vămilor interioare, fiscalitatea regală şi nobiliară.

Valul mişcărilor antifeudale a cuprins masele populare şi s-a accentuat din ce în ce în secolul al XVIII-lea ; răscoale ţărăneşti, dar şi mişcări ale muncitorimii şi ale sărăcimii de la oraşe au avut loc în multe regiuni şi oraşe ale Franţei. A crescut totodată şi antagonismul dintre clasa feudală şi burghezia îngrădită în ascensiunea ei de politica statului feudalo-absolutist. Cerînd limitarea puterii regale şi abolirea privilegiilor nobiliare, burghezia exprima, în acea epocă, interesele generale ale ansamblului păturilor sociale neprivilegiate, ale întregii „stări a treia", dornică de a se elibera din cătuşele feudale ; burghezia înţelegea astfel să grupeze în jurul ei toate nemulţumirile maselor [6]. Lucrurile nu se opreau aci. Iată ce spune F. Engels : „Şi deşi, în genere, *în lupta împotriva nobilimii* burghezia putea să pretindă într-o anumită măsură că reprezintă în acelaşi timp interesele diferitelor clase muncitoare din vremea aceea, totuşi cu prilejul fiecărei

[6] Burghezia franceză trăgea astfel folos de pe urma anumitor vechi tradiţii care, în cadrul „Statelor Generale", instituţie intrată de mult în adormire din voinţa regelui, îi opuneau pe deputaţii „stării a treia", deputaţilor „stării întîia", clerul şi „stării a doua", nobilimea. Reprezentanţi sub Filip IV cel Frumos (1302) numai ai oraşelor privilegiate, deputaţii „stării a treia" au preluat de la un timp sarcina de a pleda cauza tuturor păturilor nenobile, burghezi sau ţărani.

După cum se arată în *Istoria universală*, „...monarhia feudală cu reprezentarea stărilor a fost o etapă nouă în procesul de dezvoltare a puterii regale din Franţa. Apariţia ei dovedea întărirea statului feudal ca aparat de constrîngere al clasei dominante. Bucurîndu-se în Statele Generale de sprijinul deplin al primelor două stări care aveau întotdeauna majoritatea, pentru că fiecare din ele avea un singur vot, de obicei regalitatea nu era cu nimic îngrădită nici de reprezentanţii vîrfurilor orăşeneşti, pe care îi utiliza în scopurile ei. Masele populare erau cele care plăteau pentru participarea stării a treia la conducerea statului, căci noile impozite apăsau mai ales pe umerii păturilor muncitoare ale populaţiei. Reprezentanţii oraşelor jucau un rol politic important în Statele Generale numai atunci cînd puterea regală ajungea într-o situaţie critică".

(*Istoria universală*, vol. III, p. 640, sub redacţia lui N. A. Sidorova ş.a., Editura Ştiinţifică, 1960).

La 1789, Sieyès a publicat un pamflet politic sub titlul *Qu'est-ce que le tiers état ?* (Ce este starea a treia ?), considerat atunci ca formula revoluţiei. „Ce este starea a treia ? întreabă Sieyès — Totul. — Ce a fost pînă acum în ordinea politică ? — Nimic. — Ce cerinţă are ? — Să fie ceva".

mişcări burgheze mari, izbucneau mişcări de sine stătătoare ale clasei care era precursorul mai mult sau mai puţin dezvoltat al proletariatului modern" [7]. Reprezentanţii înaintaţi ai ideologiei burgheze s-au aflat în situaţia de a îmbrăţişa cauza unor pături populare mai largi, cerînd dreptate pentru toţi. Este ceea ce subliniază Lenin: „Atunci cînd au scris iluminiştii din secolul al XVIII-lea (pe care o opinie unanim recunoscută îi încadrează în categoria conducătorilor burgheziei), atunci cînd au scris iluminiştii noştri din anii 1840—1870, *toate* problemele sociale se reduceau la lupta împotriva iobăgiei şi a rămăşiţelor ei. Pe vremea aceea, noile relaţii social-economice şi contradicţiile lor erau încă într-o stare embrionară. De aceea, pe atunci, ideologii burgheziei nu dădeau dovadă de nici un fel de egoism; dimpotrivă, atît în Occident, cît şi în Rusia, ei erau absolut sinceri cînd spuneau că cred într-o prosperitate generală şi că doresc o asemenea prosperitate şi într-adevăr nu vedeau (şi, în parte, nici nu puteau încă să vadă), contradicţiile orînduirii care lua naştere din orînduirea iobagă" [8].

Bătălia împotriva instituţiilor feudale, a puterii regale absolute, a privilegiilor de clasă ale nobilimii şi ale înaltului cler, a dreptului breslelor s-a tradus, pe plan ideologic, în lupta iluminiştilor şi mai ales a materialiştilor împotriva teologiei, în critica concepţiilor idealiste şi teleologice despre lumea materială, despre societate şi ordinea de stat. Filozofii înaintaţi ai vremii — tot atît cît şi adversarii lor, de altfel — au fost pe deplin conştienţi de cîrdăşia dintre anumite elemente ale lumii feudale ca şi de solidaritatea ce o prezentau anumite probleme, de caracterul unitar al unei lupte în mai multe etape. „Spiritul secolului nostru, a scris Diderot, pare a fi acel al libertăţii. Primul atac împotriva superstiţiei a fost peste măsură de violent. O dată ce oamenii au cutezat să ia cu asalt într-un fel oarecare bariera religiei, această barieră fiind cea mai formidabilă din cîte există şi cea mai respectată, nimic nu-i mai poate opri. Îndată ce au aruncat o privire ameninţătoare asupra maiestăţii cerului, nu se vor mai sfii după aceea să o întoarcă asupra suveranităţii terestre. Frînghia cu care este legată şi înăbuşită omenirea este făcută din două sfori; nu se poate tăia una din ele fără ca să nu se rupă şi cealaltă" [9]. Lupta împotriva ideologiei feudale dusă de burghezie în secolul al XVIII-lea s-a îndreptat în primul rînd împotriva religiei, centrîndu-se asupra bisericii catolice, considerată cu drept cuvînt ca principalul bastion al feudalităţii, ca un instrument de oprimare a claselor exploatate de nobilime [10]. Prin propagarea ateismului se ştia că se ating temeliile întregii orînduiri sociale şi că atacul trebuia dat în acest punct. „Spre deosebire de Anglia din secolul al XVII-lea, în Franţa secolului al XVIII-lea, pregătirea ideologică a revoluţiei burgheze, ca şi revoluţia însăşi, s-a desfăşurat fără nici un fel de stindard religios. După cum a remarcat Engels, în această revoluţie, burghezia, care s-a răsculat împotriva rînduielilor feudale, a renunţat la religie şi a dus pe faţă lupta politică. În legătură cu aceasta materialismul francez, devenind stindardul filozofic al burgheziei din secolul al XVIII-lea, s-a contopit organic cu ateismul militant" [11]. Atacînd religia, iluminiştii şi materialiştii francezi ai secolului al XVIII-lea subminau întreaga suprastructură politică şi ideologică a vechii societăţi şi mergeau spre o răfuială generală, adică spre revoluţie, abordînd o atitudine net revoluţionară. „Nici o autoritate exterioară, scrie Engels, de orice fel ar fi fost, nu era recunoscută de ei. Religia, concepţia despre natură, societatea, ordinea de stat, toate au fost supuse celei mai necruţătoare critici; toate trebuiau să-şi justifice existenţa în faţa scaunului de judecată al raţiunii sau să renunţe la existenţă" [12].

Pe această linie a ideologilor burgheziei înaintate în luptă cu feudalismul în descompunere se situează şi Condillac. Mai precis, el aparţine acelor curente iluministe, care, în frunte cu Voltaire, au dus lupta ca reprezentanţi ai burgheziei luminate împotriva temeliilor ideologice şi politice ale statului feudalo-absolutist francez. Situîndu-se pe poziţii mai puţin radicale decît materialiştii secolului, ei socoteau că nenorocirea popoarelor, mi-

[7] F. Engels, *Dezvoltarea socialismului de la utopie la ştiinţă*, în K. Marx—F. Engels, *Opere alese în două volume*, vol. II, E.S.P.L.P., Bucureşti, 1955, p. 124.

[8] V. I. Lenin, *La ce moştenire renunţăm?*, în *Opere complete*, vol. 2, Editura Politică, Bucureşti, 1960, p. 514.

[9] Diderot, *Scrisoare către prinţesa Dashkov*, 1771. In vol. *Materialiştii francezi din veacul al XVIII-lea*, colecţia „Texte filozofice", p. 170.

[10] Vezi K. Marx—F. Engels, *Opere alese în două volume*, vol. II, p. 106.

[11] M. A. Dînnik, *op. cit.*, vol. I, p. 440.

[12] F. Engels, *Dezvoltarea socialismului de la utopie la ştiinţă*, în *op. cit.*, p. 122.

zeria în care trăiau cei asupriți, s-ar putea explica prin faptul că oamenii nu erau încă îndestul de „luminați". În acest sens s-a dezvoltat și cugetarea lui Condillac. „Născute în sînul barbariei, scrie el, artele și științele au luminat, rînd pe rînd, un mic număr de națiuni privilegiate. Lumina aceasta se ascunde unora, pe măsură ce se arată celorlalte și nu îmbrățișează decît un orizont foarte mărginit... Aflăm deci două feluri de barbarii : una care urmează secolelor de lumină, alta care le precedă și ele nu se aseamănă. Și una, și cealaltă presupun o mare neștiință ; totuși un popor care a fost întotdeauna barbar nu are tot atîtea vicii cît un popor care se sălbăticește după ce s-a înfruptat din lumina artelor" [13]. Pentru Condillac, cei care cîrmuiesc statul sînt, în primul rînd, cei ce conduc popoarele spre lumină sau la distrugere ; și, înainte de toate, fericirea supușilor depinde de înțelepciunea monarhilor. După cum observă Plehanov, „«un înțelept pe tron» era *deus ex machina* al filozofiei franceze din secolul al XVIII-lea. El rezolva dintr-o dată toate dificultățile teoretice și toate contradicțiile care decurgeau din punctul de vedere metafizic din care «filozofii»

[13] Condillac, *Cours d'études pour l'instruction du prince de Parme,* Introduction a l'étude de l'histoire, p. 9. Toate trimiterile la lucrările lui Condillac se vor face la *Oeuvres philosophiques* de Condillac, texte établi et présenté par Georges Le Roy, Presses Universitaires de France, Paris, 1947. În această ediție, volumul 1 cuprinde : *Introduction à l'oeuvre philosophique de Condillac* de Georges Le Roy, *Essai sur l'origine des connaissances humaines* (Eseu asupra originii cunoștințelor omenești), *Traité des systèmes* (Tratatul despre sisteme), *Traité des sensations* (Tratatul despre senzații), *Traité des animaux* (Tratatul despre animale), *Discours de réception à l'Académie Française, Cours d'études pour l'instruction du prince de Parme (Introduction... ; De l'art d'écrire* (Despre arta de a scrie), *De l'art de raisonner* (Despre arta de a raționa), *De l'art de penser* (Despre arta de a gîndi)]. Volumul II cuprinde : *Cours d'études pour l'instruction du prince de Parme [Histoire ancienne* (Istoria veche) ; *Histoire moderne* (Istoria modernă)] ; *Le commerce et le gouvernement considérés relativement l'un à l'autre* (Comerțul și cîrmuirea considerate în raportul dintre ele) ; *La Logique* (Logica) ; *La langue des calculs* (Limba calculelor) ; *Lettres à... Maupertuis ;* ...J. H. S. Formey ; Rousseau ; ... Dutillot ; ...Duc de Nivernois et au Duc de Pralin ; ...Don Ferdinand ; ...P. Paciaudi ; ...Comte Potocki. Volumul III (ultimul) cuprinde : *Dictionnaire des synonymes de la langue française* (Dicționar de sinonime al limbii franceze).

priveau toate fenomenele sociale" [14]. Iluminiștii nu urmăreau așadar să învingă și să răstoarne monarhia absolută, ci s-o îmbuneze prin culturalizare ; era deci necesar ca monarhul să se pătrundă de ideologia filozofilor înaintați. Nimeni nu putea să susțină o astfel de teză fără să nu aibă un dram cel puțin de îndoială. În ce-l privește pe Condillac, el compară regimurile politice rău întocmite din capul locului cu limbile curente care nu au apucat drumul cel mai bun și nu pare să nutrească iluzia că monarhiile, mai mult decît limbile, s-ar putea ameliora în cursul vremurilor : „limbile noastre, scrie el, par a nu fi decît ceea ce a rămas în urma pustiirilor și a prăpădurilor ; ele se aseamănă cu împărățiile noastre ; orice lucru e rău cînd a început rău" [15].

Pe de altă parte, deși în luptă cu biserica, iluminiștii francezi nu au atacat-o frontal. Ei nu au fost atei, ci deiști și au îmbinat, în filozofie, tendințe materialiste cu unele orientări idealiste. Acesta este iarăși cazul lui Voltaire, și acel, mai ales, al lui Condillac.

Étienne Bonnot de Condillac s-a născut la 1714 la Grenoble, oraș așezat la picioarele Alpilor Savoiei, într-o familie înstărită și înnobilată, de unde și particula nobiliară care apare în numele său [16]. Familia număra patru fii și o fiică. Unul dintre frații mai mari ai filozofului a fost Gabriel Bonnot de Mably, născut la 1709 la Grenoble și mort la 1785 la Paris. Adept al

[14] G. V. Plehanov, *Opere filozofice alese,* vol. II, Editura Politică, București, 1961, p. 57.

[15] Condillac, *La langue des calculs,* Partea I, cap. III, p. 427.

[16] În marginea castei nobiliare militare *(noblesse d'épée),* regii Franței au constituit o nobilime administrativă *(noblesse de robe)* legată de funcțiile civile mai importante ; scrisorile de înnobilare, acordate burghezilor pentru serviciile aduse în slujba coroanei puteau fi ereditare. Cele două nobilimi au fost departe de a beneficia de un statut unic ; nobilimea militară a continuat, pînă la revoluția din 1789, să se bucure exclusiv de privilegiile decurgînd din dreptul feudal (accesul la anumite funcții publice înalte, exceptarea de la impozite, drepturi senioriale pe cuprinsul moșiilor etc.). „Gentilomii", adică nobilii militari, i-au disprețuit mereu pe nobilii de robă și i-au considerat ca pe niște parveniți intruși. În urma unui conflict cu un nobil de spadă, Voltaire, înnobilat și el, a fost lovit cu bețele în spate de către slugi la ordinul stăpînului lor, adversarul pretinzînd că nu e de demnitatea sa să ceară reparație pe calea armelor de la Voltaire, duelul fiind rezervat „gentilomilor".

lui J. J. Rousseau, dar mergînd mai departe decît alţi gînditori înaintaţi ai timpului şi cerînd o egalitate care „nu se mai limita la domeniul drepturilor politice“ [17], el s-a situat pe poziţiile comunismului egalitarist utopic şi a criticat cu violenţă proprietatea privată, considerînd-o în contradicţie cu legile naturii, şi a susţinut că starea naturală a oamenilor este o orînduire întemeiată pe proprietatea comună, fiecare muncind liber şi laolaltă cu ceilalţi ca să fie fericit, fără ca aceasta să dea unora drepturi asupra altora. După cum se vede, Mably s-a ridicat împotriva orînduirii feudale, dar nu pentru a o aproba pe cea burgheză.

În ce-l priveşte pe Condillac, el a urmat seminarul de preoţi şi a fost admis în cler, dar, lipsit de vocaţie, a stat departe de cult şi s-a stabilit la Paris unde a fost în strînse legături cu Diderot, Rousseau, frecventînd şi casa lui Holbach, în care se întruneau spiritele cele mai înaintate ale vremii, şi unde „se puteau auzi, după expresia lui Morellet, lucruri care ar fi făcut să cadă de sute de ori trăsnetul, dacă trăsnetul ar cădea pentru aşa ceva“ [18]. În „saloanele“ epocii, Condillac îşi susţinea ideile şi le discuta cu cei prezenţi ; d-na Ferrand, persoană modestă şi scriitoare distinsă în genul epistolar, avînd înclinaţii pentru filozofie şi matematici, care se apropia de vîrsta de 80 de ani şi trăia retrasă în faubourgul Saint-Germain, i-a sugerat lui Condillac, după cum vom vedea ceva mai departe, ideea faimoasei „statui“ din *Tratatul despre senzaţii* [19] ; totodată, el frecventa şi casa d-nei de Tencin, unde se întruneau filozofii de seamă ai timpului.

Condillac nu a fost un cititor prea sîrguitor. Este sigur că lecturile sale l-au pus în prezenţa lui Descartes şi a principalilor cartezieni, Malebranche, Spinoza, Leibniz, pe care îi va

[17] F. Engels, *Anti-Dühring*, Editura P.M.R., 1952, p. 23.

[18] Morellet, *Mémoires sur le XVIII-e siècle et la Révolution*. Despre salonul baronului de Holbach, cf. Dan Bădărău, *Studiul introductiv* la Holbach, *Sistemul naturii*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1957, pp. 5—6.

[19] Anne Ferrand s-a născut pe la 1657 şi a murit la 1740 ; ea a lăsat scrisori care alcătuiesc, pentru acea epocă, una dintre operele timpului privind genul epistolar. Cînd a apărut *Tratatul despre senzaţii*, la compunerea căruia a avut un rol de inspiratoare, ea murise.

critica în opera sa *Traité des systèmes*. Dar el îi cunoaşte pe englezi, pe Newton şi pe Locke, în ciuda faptului că nu le ştie limba, cum singur o recunoaşte [20] ; îl studiază pe Locke în traducerea franceză a lui Coste, iar pe Newton îl urmăreşte în scrierile sale latineşti sau în opera lui Voltaire, *Éléments de la philosophie de Newton...*, apărută la 1738, şi unde se găsesc şi unele analize privitoare la filozofia lui Berkeley. În ce-l priveşte pe Francis Bacon, el l-a cunoscut destul de tîrziu şi declară că această întîlnire i-a procurat satisfacţie. „Acestea erau reflecţiile pe care le făcusem asupra metodei, scrie Condillac la sfîrşitul *Eseului* său, cînd l-am citit, pentru prima oară, pe cancelarul Bacon. Am fost tot atît de măgulit de a mă fi potrivit întrucîtva cu acest mare om, pe cît am fost de uimit văzînd cum cartezienii nu au luat nimic de la el. Nimeni nu a cunoscut mai bine ca el cauzele erorilor noastre ; căci a văzut că ideile, care sînt fapta spiritului, au fost prost alcătuite ; drept care trebuie refăcute dacă vrem să înaintăm în cercetarea adevărului“ [21].

După toate acestea se poate întrevedea că instrucţia pe care a primit-o Condillac în şcolile preoţeşti din Lyon sau de aiurea a fost destul de rudimentară. Multă vreme, cei din jur nu l-au considerat prea inteligent. Rousseau l-a cunoscut în stadiul în care mai era apreciat în acest fel prea puţin măgulitor : „Am văzut, scrie el, un om deja în vîrstă, care mă onora cu prietenia sa şi care trecea în familia sa şi printre cunoscuţi ca un spirit foarte mărginit ; el avea un cap bun care s-a copt în tăcere“ [22].

Adevărul este că acel „cap bun“ al lui Condillac nu s-a trezit la viaţă în seminariile catolice ; şi nici meditaţiile în solitudine nu-i puteau fi de folos. El însuşi ne vorbeşte de o oarecare isteţime naturală pe care o avea. „Cu o astfel de iscusinţă nu e necesar, cum fac unii filozofi, să ai grija de a te retrage în pustiu sau de a te închide în vreo peşteră spre a medita la flacăra unei lumînări“ [23]. Condillac s-a format în

[20] În *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Partea a II-a, Secţiunea I, cap. XV, § 155, notă, p. 102.

[21] Condillac, *op. cit.*, Partea a II-a, Secţiunea a II-a, cap. III, § 44, p. 115.

[22] J. J. Rousseau, *Emile*, Cartea a II-a.

[23] Condillac, *op. cit.*, Partea a II-a, Secţiunea a II-a, § 37.

mediul rafinat al burgheziei pariziene, ahtiată după serbări, reprezentații teatrale, expoziții de artă, dar și avidă de discuții savante. Curtea regească părăsise Luvrul încă din vremea lui Ludovic al XIV-lea și se stabilise la Versailles, dînd „le bon ton" de departe și mai mult indirect prin unele familii nobile care-și păstraseră o rezidență în vechea capitală. Parisul aparținea burgheziei luminate care-și imprima gustul și ideile în „saloanele" deschise spiritelor deosebite. În societatea aleasă a epocii, Condillac a reprezentat una dintre acele figuri de „abate monden", de abate fără abație [24], atît de familiare întrunirilor pariziene unde clericii, lăsînd la o parte disertațiile teologice, rivalizau cu mirenii în arta de a adresa un compliment unei doamne. Dacă nu compunea madrigaluri și nici nu avea buzunarele pline de pamflete, Condillac se distingea printr-o frumoasă elocvență și printr-o erudiție prețioasă în tot ce privește problemele filozofiei. Rousseau, care-l întîlnise deja la Lyon pe cînd era el însuși preceptor al familiei de Mably, pare să-l fi prețuit cel dintîi în acest mediu parizian în care se dezvolta acum. „Mă împrietenii cu abatele de Condillac, scrie el, care nu era nimic, așa ca și mine, în literatură, dar care era făcut să devină ceea ce este azi. Sînt poate cel dintîi care am văzut ce poartă în el și l-am apreciat la valoarea lui. Pare-mi-se că și lui îi plăcea societatea mea ; căci, pe cînd, închis în camera mea din rue Saint-Denis, lîngă Operă, compuneam actul meu *Hesiod*, el venea din cînd în cînd să cineze cu mine pe neprevăzute între patru ochi" [25]. Rousseau adaugă că în acea vreme Condillac terminase prima sa lucrare *Essai sur l'origine...* — și cum nu găsea un librar care să-i editeze opera, s-a gîndit că Diderot i-ar putea fi de folos. „I-am vorbit lui Diderot de Condillac și de scrierea sa ; i-am prezentat unul altuia. Erau făcuți să se înțeleagă ; și s-au înțeles" [26]. Iar cartea a fost tipărită la stăruința lui Diderot de către librarul Durand. Dar, — lucru pe care Rousseau nu-l mai spune —, Diderot a făcut mai mult decît să-l recomande pe Condillac librarului ; el l-a introdus în cercul prietenilor săi, al

[24] Condillac nu a aparținut niciodată vreunei parohii și se zice că, în toată viața sa, nu a oficiat slujba religioasă decît o singură dată. Cf. Baguenault de Puchesse, *Condillac, sa vie, sa philosophie, son influence*, Paris, 1910, p. 9.

[25] J. J. Rousseau, *Confessions*, Cartea a VII-a.

[26] *Ibidem.*

filozofilor din jurul *Enciclopediei* care se afla în curs de redactare și de tipărire. Condillac a devenit astfel un intim al celor mai alese spirite ale epocii.

Dar Condillac nu-și petrecea vremea numai în dialoguri filozofice. După ce a tipărit, precum am spus, *Eseul*, apărut la 1746 și care s-a bucurat de un succes considerabil, el a publicat la 1749 o mare lucrare de critică a cartezianismului intitulată *Traité des systèmes*, operă de erudiție, iar la 1754, principala sa scriere *Traité des sensations*, care se sprijină pe lucrările sale precedente, dezvoltîndu-le și adîncindu-le. Și această operă a stîrnit o vie curiozitate, prilejuind în 1778 o a doua ediție, completată cu un *Rezumat rațional*. Între timp, în 1755, Condillac mai publică *Traité des animaux*, unde polemizează cu cartezianismul lui Buffon.

Renumele de care s-a bucurat Condillac în lumea filozofică de pe urma acestor lucrări i-a adus în cele din urmă o sarcină care l-a depărtat pe cîțiva ani de patria sa. Fiica mai mare a lui Ludovic al XV-lea, Louise-Élisabeth, devenită prin căsnicie ducesă de Parma, căuta un preceptor pentru fiul său, infantele Ferdinand, și și-a oprit alegerea asupra abatelui-filozof care-i fusese călduros recomandat. Condillac a luat drumul Italiei la 1758 și s-a stabilit la Parma unde, timp de nouă ani, a depus cele mai minuțioase eforturi spre a educa și instrui un principe a cărui inteligență mediocră a făcut ca toată această rîvnă să fie zadarnică. Nu-i mai puțin adevărat că sarcina de preceptor i-a prilejuit lui Condillac redactarea unui *Cours d'études* care cuprindea *Grammaire*, *Art d'écrire*, *Art de raisonner*, *Art de penser*, precum și *Histoire ancienne* și *Histoire moderne*. Tot acest material, însumînd nu mai puțin de 17 volume, a fost publicat ulterior de către autorul său, care la sfîrșitul ultimului tom din *Histoire moderne* își ia rămas bun de la elevul său în termenii următori : „Vă închipuiți poate că ați ajuns la sfîrșit ; eu sînt, alteța voastră, acela care am terminat ; iar dv. aveți a reîncepe".

La 1768, reîntors la Paris, Condillac este ales la Academia franceză, după ce, încă la 1749, fusese numit asociat al Academiei din Berlin [27]. Dar, după 1768, filozoful nu mai este „omul de lume" pe care l-a cunoscut Parisul cu ani în urmă. Iubind

[27] Probabil după recomandarea lui Maupertuis ; cf. Condillac, *Lettres à Maupertuis* (Scrisori către Maupertuis), p. 533 și urm.

singurătatea şi liniştea, el se arată prea puţin la Academie sau în saloane şi refuză oferta ce i se face de a se consacra educaţiei celor trei fii ai moştenitorului regatului Franţei. După cîţiva ani, el acceptă ospitalitatea pe care i-o oferă o nepoată a sa, Antoinette-Jeanne de Rouville [28], şi se retrage la castelul de la Flux, nu departe de Orléans, unde-şi petrece ultima perioadă a vieţii, trăind în simplitate, într-un cadru voit sobru şi lipsit de orice lux, în preajma bibliotecii pe care o constituise pentru nepoata sa şi care cuprindea lucrările tuturor publiciştilor secolului al XVIII-lea, în primul rînd operele lui Voltaire şi ale lui Rousseau [29]. În fiecare an totuşi, Condillac făcea una sau mai multe călătorii la Paris. Restul timpului şi-l consacra operelor sale, care s-au mărit cu un tratat de economie politică *Le commerce et le gouvernement considérés relativement l'un à l'autre* (1776) şi cu scrierea *La Logique* (1780) compusă la cererea palatinatului polonez care resimţea lipsa unui manual de acest fel pentru şcolile sale. În fine, Condillac, reluînd o veche idee a sa, a mai întreprins să compună un studiu *La langue des calculs* pe care moartea sa l-a împiedicat să-l ducă la capăt şi care a fost publicat postum. Condillac s-a stins din viaţă la Flux, în noaptea de 2 spre 3 august 1780, de pe urma unei boli contractate în cursul unei epidemii care s-a răspîndit în tot cantonul.

Din secolul al XVI-lea, epocă în care a început să se deseneze ascensiunea ei pe plan economic, şi pînă la 1789 cînd a luat puterea politică, burghezia franceză a avut ca principal obiectiv ideologic zdrobirea dictaturii spirituale a bisericii catolice. În numele acestei burghezii şi în acest scop, cartezianismul a dus lupta împotriva scolasticii în tot cuprinsul veacului al XVII-lea. Dar, cartezianismul, potrivit unor mărginiri ale timpului său, care reprezenta o epocă de tranziţie, păstra şi impunea o sumă întreagă de rămăşiţe ale mentalităţii teologizante, el se afirma ca un compromis cu stăpînirea şi cu biserica, compromis ce s-a

[28] Antoinette-Jeanne Bonnot de Mably, fiica fratelui mai mare al lui Condillac, Jean Bonnot de Mably, căsătorită la 1755 cu Jean-Pierre-Marie Métra de Rouville, de care se desparte la 1771, trăia retrasă la moşia de la Flux, pe care o cumpărase cu o sumă ce-i fusese pusă la dispoziţie de însuşi Condillac.

[29] Baguenault de Puchesse, *op. cit.*, p. 21.

oglindit în şovăielile şi rezervele filozofiei lui Descartes [30]. Spiritele înaintate ale secolului al XVIII-lea francez nu au acceptat ca autoritatea cartezianismului să se substituie autorităţii aristotelismului medieval ; iluminiştii şi materialiştii veacului au înţeles că trebuie doborît prestigiul unor doctrine pornite pe calea unui raţionalism sănătos, dar care făceau religiei concesii de natură să compromită teze ce reprezentau cele mai importante cuceriri ale gîndirii filozofice la începutul epocii moderne.

Or, printre toţi filozofii francezi ai secolului al XVIII-lea, Condillac apare ca unul care a contribuit într-o largă măsură, printr-o critică susţinută şi sistematică, să arate că metafizica speculativă a cartezianismului şi-a trăit traiul, că a început o nouă epocă, acea a cercetării directe a naturii, fără prejudecăţi, fără idei *a priori* şi fără principii abstracte lipsite de orice miez real. În vederea acestei demonstraţii, el s-a întîlnit cu inductivismul englez, cu Newton, dar şi cu Locke, a cărui concepţie senzualistă este îndreptată împotriva teoriei „ideilor înnăscute" preconizată de către Descartes. Acest aspect pozitiv al lui Condillac a fost pus în lumină de Marx cînd scrie : „Discipolul nemijlocit şi tălmăcitorul *francez* al lui Locke, *Condillac*, a îndreptat imediat senzualismul lui Locke împotriva *metafizicii* secolului al XVII-lea. El a dovedit că francezii au respins-o pe bună dreptate ca pe un produs nereuşit al imaginaţiei şi al prejudecăţilor teologice" [31]. Întreaga sa operă *Traité des systèmes*. Condillac o consacră unei critici amănunţite a diverselor sisteme carteziene, întemeiate pe principii metafizice abstracte, sisteme care se străduiesc să deducă faptele particulare şi cunoştinţa acestora din astfel de principii [32]. „Noţiunile abstracte, scrie el, sînt absolut necesare spre a pune ordine în cunoştinţele noastre, căci ele indică fiecărei idei clasa căreia îi aparţine. Acesta este singurul uz care li se cuvine. Dar a-ţi închipui că ele sînt făcute ca să te conducă la cunoştinţe particulare este o orbire cu atît mai mare, cu cît ele înşele nu se formează decît prin astfel de

[30] Cf. acad. Ath. Joja, *Studii de logică*, Edit. Acad. R.P.R., Bucureşti, 1960, p. 331.

[31] K. Marx—F. Engels, *Sfînta familie...*, K. Marx—F. Engels, *Opere*, vol. 2, E.S.P.L.P., Bucureşti, 1958, p. 145.

[32] A se vedea, privitor la Descartes şi la cartezieni, şi notările lui Condillac, *Cours d'études..., Histoire moderne*, Cartea a XX-a, cap. IV, p. 188 şi urm.

cunoştinţe. Atunci cînd voi înfiera principiile abstracte, nu va trebui să fiu deci bănuit că pretind că ar urma să nu ne folosim de nici o noţiune abstractă ; aşa ceva este ridicol ; eu susţin numai ca ele să nu fie luate niciodată drept principii potrivite în vederea unor descoperiri" [33]. Pe această îngrădire îşi întemeiază Condillac întreaga problematică a Tratatului său. Principiile sînt necesare ; dar nu acele principii care reprezintă simple presupuneri, desigur comode şi de mare ajutor ignoranţilor, pe care imaginaţia le făureşte cu atîta plăcere şi cu aşa puţină osteneală ; „din patul tău creezi, stăpîneşti universul. Toate acestea nu te costă mai mult decît un simplu vis, iar un filozof visează cu atîta uşurinţă" [34]. Principiile adevărate nu se obţin cu aceeaşi promptitudine. „Căci nu este prea lesnicios să consulţi experienţa, să culegi un mare număr de fapte şi să-l distingi pe cel care trebuie să le explice pe celelalte toate. Iată de ce principiile ce nu sînt decît fapte bine constatate sînt rare ; sau poate că avem dintre acestea mai multe de cum credem ; însă neavînd obişnuinţa să le folosim prea des, ignorăm modul de a le aplica. Avem cu siguranţă în mîinile noastre explicaţia mai multor fenomene, dar mergem să o căutăm departe de noi... Pe principii de acest fel s-au întemeiat adevăratele sisteme, singurele care merită să poarte această denumire" [35].

Abuzul principiilor aşa-zise universale, Condillac îl va urmări tot aci la principalii cartezieni, Malebranche (cap. VII), Leibniz (cap. VIII), Spinoza (cap. X) etc. [36], expunînd pe larg doctrina fiecăruia spre a-i pune apoi în lumină viciile. „Potrivit acestor filozofi, scrie Condillac, Dumnezeu, făurind sufletele noastre, se mulţumeşte să întipărească în ele anumite principii generale, iar cunoştinţele pe care le dobîndim mai tîrziu nu sînt decît deducţii pe care le facem conform acestor principii înnăscute" [37]. Prin aceasta ei răstoarnă ordinea de generare a ideilor noastre. „Le aparţine ideilor mai accesibile să pregătească înţelegerea acelor idei care ne stau mai puţin la îndemînă. Orişicine poate să ştie din propria-i experienţă că ideile sînt mai accesibile după cum sînt mai puţin abstracte şi mai aproape de simţuri... Pricina acestei experienţe se află în faptul că toate cunoştinţele noastre provin din simţuri. O idee abstractă se cere deci explicată printr-una mai puţin abstractă şi tot aşa succesiv pînă se ajunge la o idee particulară şi sensibilă" [38].

[33] Condillac, *Traité des systèmes*, cap. I, p. 122.

[34] *Ibidem.*

[35] *Ibidem.*

[36] Capitolul IX e consacrat lui I. F. Boursier (1679—1749), cartezian mai puţin cunoscut, care a lăsat un tratat anonim intitulat *De l'Action de Dieu sur les Créatures...* (Despre acţiunea lui D-zeu asupra creaturilor...), Lille şi Paris, 1713. Condillac nu dă nici el în vileag numele acestui autor.

În lupta aceasta împotriva tendinţelor raţionaliste ale apriorismului cartezian, Condillac se întemeiază aşadar pe prezenţa cunoaşterii senzoriale, şi el va recurge la senzualismul lui Locke. Condillac, ca şi ceilalţi filozofi francezi înaintaţi ai secolului al XVIII-lea, ar fi putut să combată idealismul cartezian făcînd uz de tradiţiile materialiste franceze care se concentraseră în secolul lui Cartesius în jurul lui Gassendi, principal adversar al dualismului lui Descartes, autor al lucrărilor *Încercare de metafizică împotriva lui Descartes* (1641) şi *Încercare de metafizică sau îndoielile şi obiecţiile îndreptate împotriva metafizicii lui Descartes* (1644). Totuşi, Gassendi aparţine epocii în care lupta nu se ducea împotriva cartezianismului novator, ci împotriva scolasticii, a aristotelismului medieval. În acest sens, Gassendi combate în primul rînd fizica lui Aristotel, aşa cum este prezentată de sofistica scolastică, şi îi opune tezele lui Epicur referitoare la caracterul material atomist al naturii ; dar, aflîndu-se el însuşi în epoca de tranziţie care este şi acea a lui Descartes, Gassendi caută un compromis cu biserica ; expunînd epicurismul, el contestă că sufletul ar avea un caracter material şi muritor ; iar cînd este vorba de teza epicuriană a originii naturale a lumii, el o contestă afirmînd că lumea a fost creată de Dumnezeu din nimic. Aceste reticenţe şi rezerve teologice au fost înregistrate de către filozofii francezi ai secolului al XVIII-lea care au înţeles că Gassendi nu a fost liber să-şi exprime părerile [39]. Dintre ei toţi Diderot ne apare ca cel mai lucid. „...Bietul Gassendi, exclamă el, a fost nevoit să-i agaţe lui Epicur masca creştinismului spre a evita cununa de martir !".

[37] Condillac, *Traité des systèmes*, cap. II, p. 124.

[38] *Ibidem.*

[39] Condillac vorbeşte despre Gassendi, cu o simpatie relativă, în *Cours d'études..., Histoire moderne*, Cartea a XX-a, cap. IV, p. 187.

Drept este că, alături de contemporanul său Hobbes, Gassendi se ridică împotriva raționalismului idealist al lui Descartes. Gîndirea, pentru el, nu poate fi un element de bază al filozofiei, căci a spune despre ea că e o substanță înseamnă a defini o necunoscută printr-o altă necunoscută. Și este de notat că Gassendi face din senzații, din experiență și din inducție baza tuturor cunoștințelor, că senzațiile apar prin acțiunea lucrurilor exterioare asupra organelor noastre senzoriale, că sînt certe prin ele însele și că, contrar celor ce crede Descartes, intelectul omului nu cuprinde nici un fel de idei înnăscute, nici chiar ideea de Dumnezeu, rațiunea trebuind să fie considerată ca o anexă a sensibilității, iar cunoștințele raționale ca derivînd din cele senzoriale [40]. Dar nu-i mai puțin adevărat că în Franța senzualismul apare ca un produs de import britanic, care în cele din urmă a fost reexportat în țara lui de origine, unde Locke i-a dat forma definitivă. „Lupta dintre orientarea senzualistă a lui Gassendi și orientarea raționalistă a lui Descartes s-a terminat prin aceea că senzualismul și empirismul au fost împinse spre Anglia, iar pe continent — în Franța, Germania și Olanda — s-a instaurat dominația cartezianismului" [41].

Coste a tradus *Eseul asupra intelectului omenesc* al lui Locke în limba franceză, a publicat această traducere la 1700 și i-a asigurat o largă răspîndire în Franța [42]. Voltaire, al cărui prestigiu s-a afirmat foarte curînd în lumea filozofică, a contribuit și el foarte mult la popularizarea pe continent a numelui lui Locke, deși se poate observa că el nu-l aprecia prea mult ca om pe timoratul medic englez și îl considera ca lipsit de curaj și de hotărîre în opera sa de critică a ideologiei feudale. Sprijinindu-se, în tot cazul, pe Locke — dar și pe Gassendi —, Voltaire a combătut teoria ideilor înnăscute a lui Descartes, adoptînd principiul materialist că „ideile" sînt generalizări pro-

[40] P. Gassendi, *Opuscula philosophica*, Lugduni, 1658, t. III, *passim*.

[41] M. A. Dînnik, *op. cit.*, vol. I, p. 349.

[42] Pierre Coste, care aparținea unei familii trecute la calvinism, s-a refugiat cu părinții săi în Anglia în momentul abrogării Edictului de la Nantes care instituise o oarecare toleranță în favoarea protestanților. În timpul acestei șederi în Anglia, Coste s-a aflat în legătură cu Locke și i-a tradus principalele opere ; el a tradus și *Optica* lui Newton. Lui Coste i se mai datorează între altele o bună ediție a *Eseurilor* lui Montaigne.

venind din senzații. „Este deci neîndoios, arată el, că primele noastre idei sînt senzațiile noastre. Încetul cu încetul, primim idei alcătuite din ceea ce ne izbește organele, memoria noastră reține aceste percepții, pe care apoi le rînduim sub formă de idei generale ; și din această facultate unică de a alcătui și orîndui astfel ideile noastre rezultă toate cunoștințele vaste ale omului" [43]. La fel și Diderot, lucrînd pe date aflate la Locke, îl consideră pe om ca o ființă înzestrată cu simțire, capabilă de a lega prin memorie impresiile una de alta și de a ajunge astfel la gîndirea rațională ; așa că simțurile sînt izvorul tuturor cunoștințelor noastre. În fine, Helvétius, și el contemporan al lui Condillac, socotește că senzualismul lui Locke poate constitui un punct de plecare pentru explicarea problemelor cunoașterii, dar că trebuie abordat cu prudență din cauza oscilărilor ce le prezintă atunci cînd analizează raporturile dintre conștiință și existență.

În ce-l privește pe Condillac, nici el nu-l adoptă pe Locke fără rezerve. Vorbind despre principiul, deja prezent la peripateticieni în antichitate și respins de cartezieni, după care toate cunoștințele noastre provin din simțuri, el declară că Locke este cel dintîi care l-a demonstrat. „Nu apare totuși, continuă Condillac, că acest filozof și-a însușit ca obiect principal tratatul pe care l-a lăsat despre intelectul omenesc. El a întreprins să-l scrie ocazional și l-a continuat tot astfel ; și deși a prevăzut că un op compus în acest mod nu putea să nu-i prilejuiască critici, nu a avut, după cum spune, nici curajul, nici răgazul de a-l reface. Acestea sînt faptele care poartă vina tărăgănelilor, a repetărilor și a dezordinii ce se văd. Locke era destul de destoinic spre a îndrepta aceste lipsuri și iată poate ceea ce îl face mai puțin scuzabil... Dacă ar fi luat asupra-și sarcina de a-și reîncepe opera, avem motive să presupunem că ar fi dezvoltat cu mult mai bine temeiurile intelectului omenesc. Nefăcînd-o, a trecut prea ușor asupra originii cunoștințelor noastre și partea aceasta este acea pe care a adîncit-o cel mai puțin. Așa, de pildă, presupune că de îndată ce sufletul primește idei prin simțuri, el poate după voie să le repete, să le compună, să le întrunească într-o varietate infinită și să alcătuiască astfel tot felul de noțiuni complexe" [44].

[43] Voltaire, *Opere alese*, E.S.P.L.A., București, 1957, p. 358.

[44] Condillac, *Essai sur l'origine..., Introduction*, pp. 4—5.

Într-un cuvînt, Condillac îi reproşează lui Locke de a nu fi urmat cu destulă claritate şi cu suficientă precizie linia ce se simte că şi-o trasase spre a determina geneza ideilor pornind de la factorul senzorial. Tratînd despre cele ce Locke trebuia să facă şi nu a făcut, şi despre cele ce trebuie făcute, Condillac nu înşiră vorbe goale. În mod vădit, metodica sa este superioară celei a lui Locke ; ea nu e pur empiristă şi inductivă ca la filozofii englezi, ci are, ca la cartezieni, un fundament raţional hotărît. Adoptînd-o, Condillac arată că şi-a însuşit, poate fără să o ştie, ceea ce este mai valoros la Descartes, şi anume metoda. Sau, mai precis, Condillac preia de la Descartes ceea ce este eficient în metoda acestuia.

Deductivismul lui Descartes este unilateral ; el nu se ancorează într-un material al cunoaşterii bine hotărît şi riscă să funcţioneze în gol ; dar el caută să definească linia pe care trebuie să se desfăşoare raţionamentul spre a fi riguros în toată întinderea lui. Bacon şi empirismul englez, pînă în timpul lui Condillac, subliniază mereu printr-un apel la experienţă, că este necesar înainte de toate, pentru a face judecăţi valabile în orice domeniu al ştiinţei, să ne ţinem în contact permanent cu realul ; un inductivism de acest fel, dacă se menţine în asemenea limite, este tot atît de unilateral ca şi deductivismul, deşi în alt sens [45]. Numai o conjugare a ambelor metode ne poate asigura o cunoaştere ştiinţifică exactă.

Or, ceea ce ne apare esenţial la Condillac este tocmai că el caută să realizeze o integrare a celor două puncte de vedere unilaterale, că încearcă să împace baconismul cu cartezianismul, să opereze deductiv numai întrucît este încredinţat că raţionamentul are un fundament în experienţă, în realitatea obiectivă, şi, pe de altă parte, să caute toate implicările corecte pe care le comportă faptele. Pentru el, nici Bacon şi nici Descartes nu reprezintă un succes filozofic incontestabil, deşi nu vede foarte bine cauzele pe care el tocmai le va înlătura. „Bacon, scrie el, propunea o metodă prea perfectă pentru ca să fie autorul unei revoluţii. Descartes a reuşit mai bine, fie pentru că a lăsat să

[45] Cf. acad. Ath. Joja, *Studii de logică*, p. 299 şi urm.

subziste o parte din erori, fie pentru că uneori nu părea să le distrugă decît pentru a le substitui altele mai fermecătoare" [46].

Între timp, adică ulterior lui Bacon şi Descartes, s-a ivit fizica newtoniană care pune capăt definitiv speculaţiilor fizicienilor din trecut. Modelul newtonian de ştiinţă, experimental şi totodată matematic, Condillac îl cunoaşte atît de bine încît nu o dată îl expune cititorului în opera sa cu toată amploarea cuvenită [47]. Astfel, sistemul lui Newton este prezentat ca model în *Traité des systèmes*, precum şi în *Cours d'études..., De l'art de raisonner*, Cartea I, cap. VIII şi Cartea a III-a.

Condillac ne pune deci în gardă împotriva abstracţiilor lipsite de fond real, aşa cum se găsesc la Descartes, pe care el le critică pentru calitatea ce şi-o arogă de idei înnăscute. „Dacă acest filozof, spune el vorbind despre Descartes, nu s-ar fi oprit la ideile înnăscute, el ar fi văzut că singurul mijloc de a-şi pregăti o bază nouă de cunoştinţe este de a distruge chiar ideile, pentru a le relua la originea lor, adică din senzaţii" [48]. Descartes oarecum nu duce, în ochii săi, dubiul pînă la urmă, pentru a parveni la o simplă experienţă senzorială. Plecînd din acest punct, vedem că Condillac recomandă o metodă pe care în opera sa o descrie mereu cu cea mai mare grijă şi pe care o numeşte *analiză* ; această metodă „include două operaţii, *a descompune şi a compune*. Prin cea dintîi, despărţim toate ideile care atîrnă de un subiect şi le examinăm pînă ce am descoperit ideea care trebuie să fie germenul tuturor celorlalte. Prin cea de-a doua, le aşezăm potrivit ordinii generării lor. Dar ne vom

[46] Condillac, *Cours d'études..., De l'art de penser*, II, cap. VII. Un elogiu mai puţin ambiguu adus lui Bacon, în detrimentul lui Descartes, dar tot atît de vag îl găsim în *Essai sur l'origine...*, Partea a II-a, Secţiunea a II-a, cap. III, § 44.

[47] Precizăm că, deşi nu a putut folosi lucrările lui Newton în limba engleză (pe care n-o cunoştea), Condillac a cercetat lucrările acestuia în limba latină. Pe de altă parte, d-na de Châtelet a tradus şi publicat la 1756 în limba franceză *Principiile lui Newton*. Şi Condillac s-a mai putut sluji, anterior acestei traduceri, de unele lucrări franceze care redau fizica newtoniană, acele ale lui Maupertuis sau acele ale lui Clairaut, fără a mai vorbi de opera de popularizare a lui Voltaire, *Éléments de la philosophie de Newton* apărută deja la 1738.

[48] Condillac, *Cours d'études..., De l'art de penser*, Partea a II-a, cap. V, p. 773.

afla cu atît mai departe de a pricepe adevărata generare, cu cît descompunerea va fi fost mai prost întocmită" [49].

În ce constă excelența acestei metode? Condillac o opune *sintezei*, metodă întrebuințată în genere de către filozofi și care n-a dus decît la sisteme dezastruoase, printre care cele ale cartezienților. „În loc de a descompune însă subiectul asupra căruia își propun să alcătuiască un sistem, ei se străduiesc de obicei să caute noțiunile abstracte cu care are legătură; se iau aceste noțiuni drept principii fără a se înțelege că este aici ceva de care ele nu pot da socoteală. Iată metoda ce se numește *sinteză*; ea acordă ideilor o generare cu totul diferită de aceea pe care o au în realitate. Cei ce dau urmare acestei metode se găsesc în neputință de a afla adevăratele principii ale științelor și ale artelor" [50].

Preocuparea pentru metodă apare la Condillac ca un punct esențial al cugetării sale și satisfacția de a fi reușit să formuleze și să mînuiască după o bună metodă obiectele studiate este la el vizibilă. De fapt, în opera sa el o folosește cînd mai bine, cînd mai rău. Se știe ce este la el ficțiunea statuii și ce rol are. Condillac presupune că o statuie, la început inertă, este rînd pe rînd înzestrată cu cele cinci simțuri și se constată că, prin acțiunea și interacțiunea simțurilor, ea capătă toate cunoștințele posibile, pînă la cele mai abstracte, ba chiar că dobîndește toate caracterele unei ființe omenești. Unii contemporani ai lui Condillac i-au reproșat că și-a însușit această imagine din opera lui Diderot, *Lettre sur les Sourds et Muets à l'Usage de ceux qui entendent et qui parlent (Scrisoare despre surzi și muți pentru uzul celor care aud și vorbesc)*, neglijînd să arate sursa de inspirație. Condillac se apără de această acuzare arătînd, cu drept cuvînt, într-un apendice la *Tratatul despre senzații* [51] că Diderot nu ne înfățișează în lucrarea sa o statuie, ci un om mut din naștere, presupus că dobîndește graiul; dacă e vorba de imaginarea unei statui care se trezește la viață, apoi, ne asigură Condillac în introducerea la același *Tratat* [52], meritul acestei idei

[49] Condillac, *Traité des systèmes*, cap. XVII — notă, p. 213.
[50] *Ibidem*.
[51] Cf. în volumul de față, *Răspuns la o imputare*.
[52] A se vedea paginile 27—30. Toate trimiterile la *Tratatul despre senzații* se fac la acest volum.

îi revine doamnei Ferrand, pe care el o prețuiește pentru tot ajutorul ce i l-a dat cu ocazia unor discuții ce s-au prelungit un timp îndelungat; astfel, declară Condillac, că doamna Ferrand l-a lămurit mult în ce privește principiile, planul și chiar detaliile scrierii; „recunoștința ce-i păstrez e cu atît mai mare cu cît nu era în intenția ei să-mi dea lecții, nici să scrie o carte. Ea nu-și dădea seama că devenea autor, singura ei dorință fiind să discute cu mine chestiuni care mă interesau într-o oarecare măsură".

Condillac este oarecum alături de subiect. Admitem că ideea statuii i-a fost sugerată de doamna Ferrand și nu de altcineva. Dar nu statuia în sine are importanță. Ceea ce izbește la Condillac și la Diderot este o vădită unitate de vederi în ce privește metoda iar referitor la o concepție generală comună nu se poate vorbi de plagiat. Diderot a fost un metodolog eminent și în opera sa problemele teoretice ale metodei ocupă un loc important [53]. Or, în scrierea amintită, Diderot declară că își propune să studieze ființa omenească, pornind de la ideea „de a descompune, spre a vorbi astfel, un om, și de a lua în considerație ceea ce deține pe temeiul fiecărui simț pe care îl posedă" [54]. Și acesta este tocmai scopul pe care îl urmărește și Condillac în cercetările sale, cînd aplică aceeași metodă la studiul generării proceselor psihice, pornind de la factori primari pe care îi separă și îi presupune că acționează izolat, pentru ca apoi să reconstituie psihicul în integritatea lui pe baza conlucrării acestor factori.

Dar cu această ocazie nu am ajuns încă la capătul unor analogii izbitoare ce descoperim în privința metodei de tratare a unui asemenea subiect. Condillac nu se apropie numai de Diderot. Putem observa că și Buffon, la 1749, în a sa *Histoire naturelle*, s-a îndeletnicit să urmărească progresul „unui om al cărui corp și ale cărui organe ar fi pe deplin formate, dar care

[53] Exemple privitoare la preocupările sale în metodologie se găsesc în paginile consacrate lui Diderot în volumul *Materialiștii francezi din veacul al XVIII-lea*, pp. 86 (§ XXXI), 87 (§ L), 105—115, 152, 170—173.
[54] Denis Diderot, *Lettre sur les Sourds et Muets...*, Ediția Assézat-Tourneux, vol. I, p. 352.

s-ar trezi ca o ființă complet nouă pentru sine și pentru tot ce-l înconjură" [55]. Și trebuie să mai menționăm o poziție analogă la Ch. Bonnet, al cărui tratat *Essai analytique sur les facultés de l'âme* a apărut abia la 1759. Avem de-a face aici cu întîlniri care presupun un fond de gîndire comun secolului în care fiecare a excelat în felul său, un același fel de a considera problemele care se inspiră din metoda *analitică* a matematicilor și care ne dezvăluie o apropiere în acest sens de Descartes. Într-adevăr, *Discursul asupra metodei...* ne rezumă în cîteva rînduri regulile ce au fost propuse de Descartes pentru căutarea adevărului și aceste reguli sînt la baza *analizei* așa cum o înțelege Condillac, dar și Buffon sau Diderot sau încă alții.

„*Prima* era, scrie Descartes, de a nu accepta niciodată vreun lucru ca adevărat, dacă nu l-am cunoscut în mod evident că este ; adică de a evita cu grijă graba și prejudecata și de a nu cuprinde în judecățile mele nimic mai mult decît ceea ce s-ar înfățișa minții mele atît de clar și de distinct...

A doua, de a împărți fiecare dintre dificultățile pe care le cercetez în atîtea părți în cîte s-ar putea și de cîte ar fi nevoie, pentru a le rezolva mai bine.

A treia, de a-mi conduce în ordine gîndurile, începînd cu obiectele cele mai simple și mai ușor de cunoscut, pentru a mă ridica, puțin cîte puțin, ca pe niște trepte, pînă la cunoașterea celor mai complexe și, presupunînd că există ordine chiar între cele care nu se succed în mod natural unele după altele.

Și *ultima*, de a face peste tot enumerări atît de complete și revizuiri atît de generale, încît să fiu sigur că nu am omis nimic" [56].

Aceste recomandări este clar că Condillac le respectă întocmai, cea dintîi și cea din urmă formînd cadrul general al metodicii sale, iar cele două medii constituind corpul metodei

[55] Georges-Louis de Buffon, *Histoire naturelle, Histoire naturelle de l'homme*. Despre simțuri în genere, ed. în 4° din 1749, vol. III, p. 364. Buffon i-a imputat oral lui Condillac în cursul unei convorbiri ce pare a fi fost aprinsă că s-a inspirat de la el ; cf. Condillac, *Lettre à J. H. S. Formey*, p. 539 și urm.

[56] R. Descartes, *Discurs asupra metodei...*, Editura Științifică, București, 1957, pp. 48—49.

analitice pe care declară că o are în vedere [57], numai că Condillac aplică regulile carteziene unui obiect de studiu, sufletul omenesc, cu privire la care Descartes el însuși are cu totul alte vederi, idealiste și antisenzualiste, și că nu distinge prea bine în ce moment încetează de a fi tributar cartezianismului, aceleași metode putînd duce la rezultate foarte deosebite, ceea ce am văzut și vom mai vedea că se explică în cazul de față prin evoluția pe toate planurile a burgheziei franceze.

Condillac procedează în două rînduri la studiul „analitic" al intelectului omenesc în scopul de a-i afla principiul. O dată în *Essai sur l'origine...* și a doua oară în *Traité des sensations* [58]. Și numai în *Tratat* este vorba de faimoasa statuie. Condillac intră în subiect cu o bruschețe care nu-i este obișnuită. „Statuia noastră, zice el, are numai simțul olfactiv, în consecință nu poate lua cunoștință decît de mirosuri" [59]. Nicăieri el nu anunță statuia ; nicăieri nu scrie : „presupunem o statuie care este așa și așa..." ; s-ar zice că este cuprins de oarecare jenă la ideea că ficțiunea statuii nu-i aparține pe de-a întregul și că publicul este informat în această privință. Cititorul e deci, obligat să supleeze. Dar în ce măsură ? Lăsăm la o parte acum partea pur stilistică, pur expresională ; este aici ceva cu mult mai important. Reamintim că pentru Condillac nu există decît o singură metodă de a ajunge la adevăr ; ea constă în a descompune ideile complexe în factorii lor primi și în a recompune cunoștințele noastre cu ajutorul acestor elemente prime. Analiza cuprinde deci două momente : unul care este acela al descompunerii și un al doilea, acel al recompunerii. Or, este vizibil că în *Tratatul despre senzații* Condillac nu îndeplinește decît cea de-a doua parte a programului său ; el pleacă, într-adevăr, de la premisa că factorul prim al cunoașterii este senzația și de la presupunerea că acest punct este acceptat de cititor ; cu alte

[57] Tot astfel, considerațiile lui Condillac despre analogie și analiză pe care le găsim în *La langue des calculs*, Cartea a II-a, început, amintesc unele reflecții ale lui Descartes din *Regulae ad Directionem Ingenii...* (Cf. în special Regula IV ; Editura Adam et Tannery, t. X, pp. 371—374).

[58] Este bine să menționăm că această descriere a generării spiritului omenesc, într-o concepție proprie, este un laitmotiv care revine în întreaga operă a lui Condillac. A se vedea de ex. în *La Logique*, Partea I, cap. VII—VIII, pp. 384—387.

[59] Condillac, *Tratatul despre senzații*, fraza de la început, p. 31.

cuvinte, travaliul pe care îl întreprinde în *Tratat* implică în mod obligator că *Essai sur l'origine...* a fost citit și că e în amintirea cititorului.

Să ne oprim puțin asupra acestui punct. Opera lui Condillac *Essai sur l'origine des connaissances humaines* are ca subtitlu : *Ouvrage où l'on réduit à un seul principe tout ce qui concerne l'entendement* (Op în care reducem la un singur principiu tot ce privește intelectul). Și acest principiu am văzut că este senzația. Cum procedează Condillac ? În *Introducere* el se ridică împotriva concepțiilor metafizice, prea lesne adoptate și prea puțin controlate. „Dintre toți filozofii, zice el, metafizicienii sînt cei mai puțin înțelepți" ; căci, scrie el mai departe, „mi se pare că s-ar fi putut raționa în metafizică și în morală cu aceeași exactitate ca și în geometrie" ; metafizica însă e de obicei ambițioasă ; „ea vrea să pătrundă toate tainele, natura și esența lucrurilor, cauzele cele mai ascunse", cu ea „spiritul se mulțumește cu noțiuni vagi și cuvinte fără nici un sens". Metoda folosită îndeobște de metafizicieni e insuficientă ; „căci nu vom descoperi un mod sigur de a ne conduce cugetul atît timp cît nu vom ști în ce fel s-a format el". Ceea ce trebuie să cunoaștem e „originea și generarea ideilor noastre". În alți termeni, „primul nostru obiect, pe care nu trebuie să-l pierdem niciodată din vedere, este studiul spiritului omenesc, dar nu pentru a-i descoperi natura, ci pentru a-i cunoaște operațiile, observînd cu cîtă artă se combină și în ce fel urmează să le conducem spre a dobîndi toată priceperea de care sîntem în stare" (pp. 3—4).

Și iată-ne ajunși în miezul chestiunii. „Aceste cercetări, continuă Condillac ceva mai departe, nu pot fi încununate cu succes decît dacă urmăm calea observațiilor ; și nu trebuie să aspirăm decît la descoperirea unei prime experiențe pe care nimeni să nu o poată pune la îndoială, și care să ne ajungă spre a le explica pe toate celelalte". Prin aceasta programul lui Condillac este fixat în liniile sale generale. „Se vede că scopul urmărit de mine este de a aduce la un singur principiu tot ce privește intelectul omenesc și că acest principiu nu va fi nici o propoziție vagă, nici o maximă abstractă, nici o presupunere lipsită de temei, ci o experiență constantă ale cărei consecințe vor fi toate confirmate prin noi experiențe" (p. 4).

Această experiență primă derivă din observații, curente în secolul al XVIII-lea, asupra unor inși care au pierdut uzul vre-

unui simț sau, mai cu seamă, asupra unora care, lipsiți din naștere de uzul vreunui simț, l-au dobîndit deodată în urma unui tratament medical. Primele operații practicate asupra orbilor din naștere au avut loc ceva mai înainte și au impresionat spiritele în toate privințele ; ele se află la originea acelor ficțiuni ale unor oameni reconstituiți prin integrarea aparatului senzorial pe care le-am văzut cultivate încă la începutul secolului. Înainte de a ne prezenta statuia sa în *Traité des sensations*, Condillac notează și el, încă în *Essai sur l'origine...*, observații de acest fel care stau la baza studiilor lui și care s-au bucurat de o mare publicitate la vremea lor. „La Chartres, se spune într-un memoriu [60] al Academiei de Științe reprodus de Condillac [61], un tînăr de douăzeci și trei sau douăzeci și patru de ani, fiu al unui meșteșugar, surd și mut din naștere, a început deodată să vorbească spre marea uimire a întregului oraș. S-a aflat de la el că, cu trei sau patru luni mai înainte, auzise clopotele și că fusese cu totul surprins de această senzație nouă și necunoscută...". În altă parte, Condillac relatează despre un copilandru de zece ani care la 1694 fusese descoperit în pădurile din Lituania și care trăise printre urși ; „el nu dovedea nici un semn de rațiune, mergea în patru labe, nu avea nici un fel de limbaj, ci emitea numai sunete care nu aveau nimic comun cu ceva omenesc" [62]. În astfel de fapte, ca și în operațiile asupra cataractei atunci devenite obișnuite [63], imaginația își găsea un aliment pentru anumite orientări ale filozofiei timpului, și a fost condusă, în cele din urmă, la năstrușnica statuie din *Tratat*.

În ce privește acum interpretarea acestor observații, Condillac își proclamă apartenența la filozofia lui Locke, nu fără oarecare rezerve, de altfel. „Locke, scrie el, examinează, în prima carte a *Eseului* său, opinia ideilor înnăscute. Nu știu dacă nu cumva s-a oprit prea mult în combaterea acestei erori ; lucrarea

[60] Din anul 1703.

[61] *Essai sur l'origine...*, Partea I, Secțiunea a IV-a, cap. II, § 13. p. 44.

[62] Condillac, *op. cit.*, § 23, p. 46. A se vedea și *Tratatul despre senzații*, Partea a IV-a, cap. VII.

[63] Despre operațiile asupra cataractei la orbi din naștere practicate de către „faimosul chirurg londonez Chezelden", a se vedea *Tratatul despre senzații*, Partea a III-a, cap. V, pp. 144—148.

pe care o prezint o va distruge indirect" [64]. În schimb, Locke nu s-a preocupat mai îndeaproape de faptul că, sufletul „nebeneficiind din primul moment de exercițiul tuturor operațiilor sale, era esențial, pentru a dezvolta mai bine originea cunoștințelor noastre, a se arăta în ce fel dobîndește acest exercițiu și cum progresează" [65]. Condillac consideră că această sarcină i-a rămas și nu i se pare prea ușoară. „Poate chiar că gîndul de a explica generarea operațiilor sufletești, făcîndu-le să se nască dintr-o simplă percepție, este atît de nou, încît cititorului îi vine greu să înțeleagă în ce fel îl voi împlini" [66].

Condillac și Locke se întîlnesc în senzualismul lor, dar de unde filozoful englez caută temeiul senzualismului în critica ideilor înnăscute, folosind oarecum o cale ocolită, francezul îl stabilește nemijlocit, procedînd la *analiza* aparatului de cunoaștere a omului. Prin aceasta, Condillac nu se hrănește cu iluzia că determină faptul gîndirii în natura și în esența sa ; această pretenție el consideră că ar fi deșartă, oricum ar decurge investigațiile. „Ar fi zadarnic să ne întrebăm care e natura gîndurilor noastre. Cea dintîi reflecție asupra noastră ne poate convinge că nu dispunem de nici un mijloc pentru a face o astfel de cercetare. Noi ne simțim gîndirea ; o deosebim prea bine de tot ce nu este ea ; ba chiar deosebim toate gîndurile noastre unele de altele : nu ne trebuie mai mult. Plecînd de aici, pornim de la un lucru pe care îl cunoaștem atît de clar încît nu ne poate induce în eroare" [67].

Dar am arătat că această experiență primă referitoare la aparatul gîndirii îl întoarce pe Condillac la senzație ; descompunerea analitică merge așadar de la faptele complexe la cele simple. „Acest adevăr mai arată cît de simple și de admirabile sînt mijloacele cunoașterii noastre. Iată sufletul omului cu senzații și operații ; cum va dispune el de aceste materiale ?... Retrageți unui spirit superior uzul scrierii și îi vor fi străine multe cunoștințe la care un spirit mediocru parvine cu ușurință. Mai lipsiți-l și de puterea de a vorbi ; soarta celor muți ne învață în ce hotare strîmte îl închideți. În fine, lăsați-l să piardă folosința tuturor felurilor de semne, faceți să nu mai poată schița cu înțelegere cel mai mic gest spre a exprima gîndurile cele mai obișnuite..." [68]. Și teoria lui Condillac dusă pînă la capăt este că luînd omului memoria, atenția și imaginația îl reducem la senzații, dar mai departe nu putem merge, căci sub senzație nu mai este nimic.

[64] *Essai sur l'origine...*, p. 5.
[65] *Ibidem.*
[66] *Ibidem.*
[67] *Ibidem*, Partea I, Secțiunea I, cap. I, § 2, p. 6.

Să trecem acum la momentul de recompunere a analizei. Textele sînt abundente și în acest sector, cum ar fi de pildă următorul pasaj care se situează în corpul *Eseului*, la început. „Să considerăm un om în prima clipă a existenței sale : sufletul său încearcă la început diferite senzații, precum lumina, culorile, durerea, plăcerea, mișcarea, repausul ; acestea sînt primele lui gînduri" [69]. Și Condillac continuă în paragraful următor : „Să-l urmărim în momentele în care începe să reflecteze asupra a ceea ce senzațiile prilejuiesc în el și îl vom vedea făurind idei ale diferitelor operații ale sufletului său, ca percepția și imaginația : acestea sînt gînduri secunde. Așadar, după cum obiectele externe acționează asupra noastră, primim diferite idei prin simțuri ; și, pe măsură ce reflectăm asupra operațiilor pe care simțurile le prilejuiesc în sufletele noastre, dobîndim toate ideile pe care nu am fi putut să le primim de la lucrurile dinafară" [70]. „Să considerăm că nu există idei ce nu au fost dobîndite : cele dintîi provin imediat din simțuri ; celelalte sînt datorite experienței și se înmulțesc în măsura în care sîntem capabili de a reflecta" [71].

În acest al doilea moment al analizei se plasează *Tratatul despre senzații*. Elementul prim, principiul, a fost găsit prin reducerea complexelor de gîndire la factorii de bază ; mai rămîne să reconstituim gîndirea pornind de la acești factori. Dacă senzațiile singure, fără nici un amestec străin, pot da socoteală de întreg conținutul ei, elementul de bază este cel adevărat ; dacă însă, în cursul reconstituirii apare un element nou, neprevăzut, presupunerea inițială e falsă și întregul sistem se năruie. Statuia din *Tratat* are rolul de a prezenta în mod ilustrativ această operație.

[68] Condillac, *op. cit.*, partea I, Secțiunea a IV-a, cap. I, § 11, p. 43.
[69] *Ibidem*, Partea I, Secțiunea I, cap. I, § 3, p. 6.
[70] *Ibidem*, § 4, p. 6.
[71] *Ibidem*, § 5, p. 6.

Dar, am văzut că în cursul expunerilor sale în care senzaţiile figurează ca element de bază, Condillac se referă mereu la reflecţie. Fi-va aceasta un al doilea principiu ? Un principiu care să rupă simplitatea şi unitatea sistemului lui Condillac şi chiar să-l infirme ? Se ştie că Locke şi-a complicat în mod neînchipuit sarcina introducînd reflecţia, considerată ca un principiu distinct, în mijlocul senzualismului său, aducîndu-i acestuia o gravă încălcare ; pentru el, reflecţia este un factor activ care implică o încolăcire a minţii şi o elaborare a datelor senzoriale. Ceea ce înseamnă că lui Locke caracterul unilateral al senzualismului nu i-a scăpat cu totul ; dar el a introdus astfel în sistemul său de cugetare o gravă inconsecvenţă [72]. În ce-l priveşte pe Condillac, notăm un progres vizibil în această ordine de idei cînd trecem de la *Eseu* la *Tratat* ; am văzut că pentru aplicarea metodei zise analitice *Essai sur l'origine...* prezintă o desfăşurare mai corectă decît *Traité des sensations ;* trebuie să recunoaştem acum că în raport cu coerenţa internă a sistemului, lucrurile stau tocmai pe dos ; *Eseul*, care este lucrarea de tinereţe a lui Condillac, este inferior cu privire la puritatea şi consecvenţa doctrinei faţă de *Tratat*, care e o operă de maturitate. Reflecţia apare în *Eseul* lui Condillac ca o umbră a ceea ce este în *Eseul* lui Locke, umbră a unei realităţi străine de senzaţie care este gata să intervină în orice moment. Găsim o mărturie a acestui fapt în pasajul următor din *Eseul* lui Condillac : „Avem deci a deosebi trei lucruri în senzaţiile noastre : 1) percepţia pe care o încercăm ; 2) raportul ce stabilim faţă de ceva extern nouă ; 3) judecata că ceea ce raportăm la lucruri, le aparţine cu adevărat" [73]. Nu se vede prea clar cum pot toate acestea să fie puse în seama senzaţiilor ca atare. Totuşi, aceste considerente ale lui Condillac nu presupun încă o ruptură între senzaţii şi alte fapte psihice ; filozoful francez socoteşte că chiar filozofia lui Locke îi dă putinţă să evite o astfel de ruptură ; el scrie, într-adevăr : „Dacă, aşa cum vrea Locke, sufletul nu are

[72] Cf. Dan Bădărău, *Studiul introductiv* la John Locke, *Eseu asupra intelectului omenesc*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1961, pp. XXVII-XXIX. Cu privire la progresul ce-l prezintă senzualismul lui Condillac faţă de acel al lui Locke, a se vedea şi A. I. Herţen, *Scrisori asupra studiului naturii*, în *Opere filozofice alese*, vol. I, Editura Cartea Rusă, Bucureşti, 1952, p. 282.

[73] Condillac, *op. cit.*, Partea I, Secţiunea I, cap. I, § 11, p. 9.

percepţie de care să nu ia cunoştinţă, astfel că ar fi contradictoriu ca o percepţie să nu fie cunoscută, percepţia şi conştiinţa nu trebuie luate decît ca una şi aceeaşi operaţie" [74] ; ca o singură operaţie sub două denumiri diferite, ne asigură Condillac [75]. Dar iată că aceste precauţii luate de filozoful francez se dovedesc insuficiente, că ele ne apar ca o pură eschivare incapabilă de a produce consecinţele pe care le are în vedere. Putinţa de a lega ideile se arată la un moment dat în *Eseu* ca o facultate proprie care îşi are avantajele şi neajunsurile sale. „Spre a le pune în lumină, presupun doi oameni : unul, pentru care ideile nu au putut niciodată să se lege ; şi un altul în care ele se leagă cu atîta uşurinţă şi cu atîta forţă încît nu e stăpîn să le despartă Cel dintîi ar fi lipsit de imaginaţie şi de memorie şi n-ar efectua în consecinţă nici una dintre operaţiile pe care acestea sînt chemate să le îndeplinească. El ar fi cu totul incapabil de reflecţie ; ar fi un imbecil. Cel de-al doilea ar avea prea multă memorie şi prea multă imaginaţie ; iar acest exces ar produce acelaşi efect ca şi o totală lipsă a uneia şi a alteia. El abia ar dispune de exerciţiul reflecţiei, ar fi un nebun" [76]. Se arată dar că doi oameni despre care nu se pomeneşte că s-ar deosebi în ce priveşte perfecţiunea aparatului senzorial, s-ar resimţi de pe urma altor lipsuri care le-ar atinge puterea de reflecţie. Intruziunea aceasta a reflecţiei nu are, de altfel, după cum se vede, un caracter fortuit ; amintita facultate îşi are rolul bine definit : „Din reflecţie, din puterea de a dispune noi înşine de atenţia noastră, se naşte putinţa ce avem de a considera ideile noastre în mod separat", precizează Condillac ceva mai departe [77]. Astfel că, prin rezultatul analizei sale, el este condus în cele din urmă la consideraţiile următoare : „Dacă sufletul face ca percepţiile să se retrezească, dacă le conservă, sau numai îşi reaminteşte semnele, avem imaginaţia, contemplarea, memoria ; şi dacă el însuşi dispune de atenţie, avem reflecţia. În fine, din aceasta din urmă decurg toate celelalte. Căci reflecţia este aceea care propriu-zis distinge, compară, compune, descompune şi analizează, de vreme ce nu avem aici decît feluri deosebite de a ne conduce

[74] Condillac, *op. cit.*, Secţiunea a II-a, cap. I, § 4, p. 11.
[75] *Ibidem*, § 13, p. 13.
[76] *Ibidem*, cap. III, § 34, p. 18.
[77] *Ibidem*, cap. VI, § 35, p. 23.

atenţia" [78]. Locke nu merge în fond mult mai departe ; ca şi Condillac, el se fereşte de a „substanţializa", de a ipostazia sufletul şi însuşirile acestuia ; dar el le atribuie funcţiuni bine determinate şi acordă sensibilităţii un aspect pur pasiv. La fel procedează şi Condillac în *Eseu* cînd deosebeşte ideile simple şi cele complexe. „Spiritul e pur pasiv în producerea celor dintîi ; el nu ar putea avea o idee despre o culoare pe care n-a văzut-o niciodată. El este, dimpotrivă, activ în generarea celor din urmă. El este acela care întruneşte ideile simple, după modele sau la alegere ; într-un cuvînt, ele nu sînt decît opera unei experienţe reflexive" [79].

Condillac, este drept, elaborează o teorie a reflecţiei şi a originii acesteia care rupe cu incertitudinea în care ne lasă Locke în ce priveşte existenţa unei puteri de iniţiativă a spiritului, considerat ca o activitate înnăscută, independentă de fondul senzorial pur pasiv. Condillac încearcă să demonstreze, folosind surse ale timpului său, că facultăţile cele mai elementare sînt acelea care, prin intervenţia limbajului, dau naştere reflecţiei. Omul ar fi dispus, la început, de un limbaj al acţiunii, dictat numai de instinct, care se traducea prin gesturi şi strigăte, prin acţiuni spontane care nu presupuneau nici un fel de alegere voită. Dar limbajului acţional i s-a substituit cu timpul limbajul articulat ; acest nou sistem de expresie a oferit semne de data aceasta alese şi arbitrare, care au dat posibilitate spiritului de a considera în mod succesiv ceea ce mai înainte îi apărea simultan ; o analiză care asigura gîndirii o veritabilă dedublare a devenit posibilă : de aici provine gîndirea reflexivă [80].

Aceste teze se situează pe poziţiile nominalismului şi reprezintă o întorsătură neaşteptată a acestuia. Nominalismul presupune, într-adevăr, că ideile generale nu au existenţă, că sînt numai semne comune ale unor obiecte singulare constituite în

[78] Condillac, *op. cit.*, cap. VIII, § 74, p. 28. Condillac îşi completează ideea abia în *La Logique*, Partea I, cap. VII, p. 385. „Reflecţia nu e deci decît un şir de judecăţi care au loc datorită unui şir de comparaţii şi, de vreme ce în comparaţii şi în judecăţi nu avem decît senzaţii, nu vom avea decît tot numai senzaţii şi în reflecţie".

[79] Condillac, *Essai sur l'origine...*, Partea I, Secţiunea a III-a, § 13, p. 39.

[80] Cf. Georges Le Roy, *Introducere* la Condillac, *Opere*, Corpus Général des Philosophes français, 1947, vol. I, p. XV.

grup pe baza acestor semne. Condillac, inspirat de Hobbes şi de Locke, apără nominalismul în genere. „Ce este în fond, întreabă el, realitatea pe care o idee generală şi abstractă o are în spiritul nostru ? Nu e decît o denumire ; iar dacă e altceva, ea încetează pe dată de a fi abstractă şi generală" [81]. Dar în cazul care ne preocupă, cel referitor la teoria genezei reflecţiei, Condillac nu opune individualul concret generalului abstract, ci încearcă să caracterizeze trecerea de la ideile elementare la cele superioare, de la imagini concrete memorizate la imagini abstracte, presupunînd că şi unele, şi celelalte sînt generale, ceea ce este cu totul altceva. Avem în acest sens texte categorice ; ne vom mulţumi să dăm ca exemplu pasajul din *Eseu* în care Condillac scrie : „Cu ajutorul acestor prime idei putem, în absenţa obiectelor, să ne reprezentăm exact figurile cele mai simple ; astfel ar fi cu triunghiurile şi cu pătratele. Dar cînd numărul laturilor sporeşte cu mult, sforţările noastre se dovedesc zadarnice. Dacă mă gîndesc la o figură cu o mie de laturi şi la alta cu nouă sute nouăzeci şi nouă de laturi, nu le deosebesc prin percepţii, ci numai prin denumirile ce le-am dat" [82].

Exemplul este din cale afară de elocvent pentru a sublinia poziţia lui Condillac faţă de Descartes şi de cunoscutul Kiliogon din *Meditaţiile* acestuia. Dar nu acest lucru ne interesează aici. Ceea ce vrem să semnalăm este că Condillac în *Eseu* derivă reflecţia din imaginaţie şi din memorie prin adjoncţiunea unui semn arbitrar care înlocuieşte imaginea şi e capabil să trezească prin el însuşi o idee, dînd posibilitate atenţiei să se conducă după vrere. „Acest fel de a aplica, noi înşine, atenţia noastră rînd pe rînd unor obiecte deosebite, sau unor părţi deosebite ale unui singur obiect, este ceea ce se numeşte *reflecţie*. Astfel se vede în mod limpede cum reflecţia ia naştere din imaginaţie şi din memorie" [83]. Reflecţia nu apare deci, aşa cum o vedem la Locke, ca un al doilea izvor al gîndirii şi al cunoaşterii ; ea foloseşte acelaşi material ca şi senzaţia, cu adjoncţiunea semnului ; dar ea presupune o operaţie nouă faţă de simpla percepţie. „Cu reflecţia începem să întrevedem toate cele de care sufletul e capabil. Atît timp cît nu dirijăm noi înşine atenţia,

[81] Condillac, *La Logique*, II, cap. V, p. 401.

[82] Condillac, *Essai sur l'origine...*, Partea I, Secţiunea a II-a, cap. II, § 21, p. 15.

[83] *Ibidem*, Partea I, Secţiunea a II-a, cap. V, § 43, p. 22.

1—33—80

am văzut că sufletul este supus tuturor celor ce-l înconjură şi nu posedă nimic decît printr-o putere străină. Dar dacă, stăpîni pe atenţia noastră, o călăuzim după dorinţă, sufletul dispune atunci de sine, formează idei pe care nu le datoreşte decît sieşi şi se îmbogăţeşte din propriul său străfund" [84]. Toate aceste puncte se află dezvoltate în Partea a II-a a *Eseului*, care nu este decît o istorie naturală a limbajului, bine condusă pentru acele timpuri, prin care se arată că necesităţile de limbă duc la ideile generale [85].

Dar problema reflecţiei, ca inconsecvenţă de sistem, este mai mult sau mai puţin lichidată de către Condillac în *Tratatul despre senzaţii*. De bună seamă, această atitudine este forţată. Teoria marxistă a cunoaşterii demonstrează că gîndirea este indisolubil legată de cunoaşterea senzorială care e sursa principală a cunoştinţelor despre lume, dar ea depăşeşte limitele senzaţiilor şi percepţiilor, a cunoaşterii nemijlocite a unor obiecte şi fenomene izolate şi, bazîndu-se pe cunoştinţele dobîndite cu privire la singular, ea reprezintă reflectarea generalizată a realităţii [85a]. Această trecere de la nemijlocit la mijlocit *Tratatul despre senzaţii* o minimalizează cu totul. Teza de la care porneşte aici Condillac este că simţurile, care formează urzeala întregii cunoaşteri, se învaţă unele pe altele, pipăitului revenindu-i rolul de frunte ; „toate cunoştinţele ne vin pe calea simţurilor, proclamă Condillac, mai ales a pipăitului, căci acesta este cel ce le instruieşte pe celelalte" [86]. Ce trebuie să înţelegem prin aceasta ? Împotriva opiniei generale şi a celor ce au fost scrise de filozofi, văzul nu este în stare ca, uzînd de propriile-i puteri, să raporteze cele ce simte, adică culorile, la obiecte exterioare nouă ; tot astfel stau lucrurile cu mirosul, cu gustul, cu auzul, care ne dau impresii senzoriale olfactive, gustative şi auditive, dar nu

[84] Condillac, *op. cit.*, § 51, p. 22.

[85] „Nu era posibil, scrie Condillac, să se imagineze denumiri pentru fiecare obiect particular ; a fost deci necesar ca foarte curînd să se alcătuiască termeni generali". Condillac, *op. cit.*, Partea a II-a, Secţiunea I, cap. X, § 102, p. 86.

[85a] Cf. A. A. Smirnov şi colectiv, *Psihologia*, Editura de Stat Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1959, pp. 263—270.

[86] Condillac, *Tratatul despre senzaţii*, Partea a IV-a, cap. IX, § 1, p. 188.

le raportează la obiecte [87]. Cu totul altfel se petrec lucrurile cu pipăitul. Din clipa în care dobîndeşte acest simţ, ea începe, deşi cu greu, să deslueşească treptat că are un corp şi să descopere că există şi alte corpuri care alcătuiesc lumea din jur [88]. Şi datorită pipăitului, omul care miroase, gustă, aude şi vede, ajunge să situeze mirosurile etc. în spaţiu, să le raporteze unor obiecte exterioare ; cu un cuvînt el dobîndeşte cunoaşterea unei lumi exterioare, orînduită în spaţiu. Pe de altă parte, fiecare senzaţie, luată separat, poate fi privită ca o idee simplă ; dar mai multe senzaţii, ale mai multor simţuri subordonate pipăitului, ne dau idei complexe, adică un ansamblu de mai multe senzaţii pe care le întrunim într-un tot ce se află în afara noastră. „La întrebarea : ce este un corp ? trebuie deci, să răspundem : *este mănunchiul de calităţi pe care le pipăiţi, le vedeţi etc. cînd obiectul este prezent ; iar cînd obiectul este absent, el înseamnă amintirea însuşirilor pe care le-aţi pipăit, le-aţi văzut etc.*" [89]. Amintirea derivă din senzaţii şi ideile se împart în două specii : „unora le voi da numele de sensibile, celorlalte, de intelectuale. Ideile sensibile reprezintă obiectele care acţionează chiar în clipa de faţă asupra simţurilor noastre ; ideile intelectuale reprezintă obiectele care au dispărut după ce ne-au impresionat : aceste idei nu se deosebesc între ele decît în felul în care amintirea se deosebeşte de senzaţie" [90]. Prin acelaşi procedeu, Condillac derivă ideile generale din cele particulare : acestea sînt „un model la care raportăm tot ceea ce îi seamănă" [91]. În aceste condiţii, reflecţia nu mai îndeplineşte nici un rol ca *activitate psihică distinctă*, simţurile i-au preluat toate funcţiunile, ea este o simplă operaţie asupra obiectelor percepute, o simplă luare de cunoştinţă a lor ; un fapt de atenţie, ajuns la un grad superior de dezvoltare prin intervenţia simţului pipăitului şi prin efectul combinării datelor sensibile tactile cu acele ale celorlalte simţuri. „Această

[87] A se vedea în *Tratat*, Partea I, purtînd titlul *Despre simţurile care prin ele nu judecă obiectele ca exterioare.*

[88] Nu tratăm pe larg aceste puncte pe care cititorul le găseşte în *Tratat*, Partea a II-a, şi nici cele următoare, de asemenea cuprinse în *Tratat.*

[89] Condillac, *Rezumat raţionat din Tratatul despre senzaţii*, Rezumat al Părţii a IV-a, p. 25.

[90] *Ibidem.*

[91] *Ibidem.*

atenție care combină senzațiile, alcătuiește din ele, în afară, niște corpuri și, reflectînd, ca să zicem așa, din interiorul unui obiect asupra altuia, le compară sub diferite raporturi; iată ceea ce numesc *reflecție*" [92].

Dezbărîndu-se astfel de dualismul senzație-reflecție și introducînd un senzualism simplist, dar consecvent, Condillac va oferi materialiștilor francezi din secolul al XVIII-lea argumente proprii să înlăture concepțiile speculative ale metafizicii carteziene. Ridicînd o filozofie materialistă pe această bază, Holbach va deriva și el întreaga gîndire din senzații. „Aceste modificări succesive ale creierului nostru, va zice Holbach, sînt efecte produse de către obiecte care mișcă simțurile noastre, devin ele însele cauze și produc în suflet modificări noi pe care le numim *gîndiri, reflecții, memorie, imaginație, judecăți, volițiuni, acțiuni*, și care, toate, au la bază *senzația*" [93]. Respingînd, la rîndul său, teoria lui Locke a reflecției, Robinet a recunoscut și el dependența actelor de reflecție și a celor de volițiune față de factorul senzorial.

S-ar putea conchide din cele de mai sus că nevoia de a zdrobi cu desăvîrșire teoria reflecției ca facultate independentă l-a determinat pe Condillac să compună *Tratatul despre senzații*. Lucrurile nu stau însă așa. Dacă el n-a considerat *Essai sur l'origine...*, ca ultimul său cuvînt, lucrul se datorește unor lipsuri încă și mai grave pe care a trebuit să le recunoască. După cum observă Lenin, Condillac oscilează adesea între două tendințe care se exclud, una materialistă, și cealaltă idealistă; cea dintîi duce la recunoașterea adevărului obiectiv, cea de-a doua la negarea agnostică a adevărului. Și subliniind meritele lui Diderot, Lenin arată cum filozoful materialist francez este izbit de asemănarea dintre premisele idealistului Berkeley și cele ale senzualistului Condillac [94]. Lenin face aici aluzie la un pasaj în care Diderot în *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient* (Scrisoare despre orbi pentru folosința celor ce văd) își afirmă, cu francheță și cu luciditate, calitățile sale de critic filo-

[92] Condillac, *Tratatul despre senzații*, Partea a II-a, cap. VIII, § 14, p. 100.

[93] Holbach, *Sistemul naturii*, Editura Științifică, București, 1957, p. 130.

[94] Cf. V. I. Lenin, *Materialism și empiriocriticism*, în *Opere*, vol. 14, Editura Politică, 1959, p. 25.

zofic. „Sînt denumiți *idealiști*, scrie acolo Diderot, filozofii care, admițînd numai propria lor existență și existența senzațiilor ce se succed în interiorul nostru, nu admit nimic altceva. Extravagant sistem, care n-a putut, după părerea mea, să fie creat decît de niște orbi! Și acest sistem, spre rușinea minții omenești și spre rușinea filozofiei, e cel mai greu de combătut, deși e cel mai absurd. El este expus tot atît de sincer pe cît de clar în trei dialoguri ale doctorului Berkeley, episcop de Cloyne. După cîte știm, ar trebui să-l invităm pe autorul *Eseului* asupra cunoștințelor noastre [95] să examineze acest op... Se cuvine a se vorbi deschis de idealismul lui. Această ipoteză are de ce să-l supere nu atît prin ciudățenia ei, cît prin greutatea de a o combate în principii, căci ele sînt exact aceleași ca și ale lui Berkeley... de altfel, cum remarcă bine autorul lui *Essai sur l'origine des connaissances humaines* [96]... nu ieșim niciodată din noi înșine și nu vedem decît gîndul nostru propriu... N-ați fi curioasă să vedeți încăierîndu-se doi adversari ale căror arme se aseamănă atît de mult? Dacă victoria s-ar pronunța în favoarea unuia dintre ei, n-ar putea fi decît în folosul aceluia care le-ar mînui mai bine; iar autorul lui *Essai sur l'origine des connaissances humaines* ne-a dat recent, într-un *Traité des systèmes* [97] o dovadă nouă a măiestriei cu care știe să le îndrepte pe ale sale și a arătat în ce mare măsură este de temut pentru sistematici" [98].

Această invitație aluzivă care pune în cauză *Essai sur l'origine...* cît și *Traité des systèmes* nu putea să nu-i arate lui Condillac că opera sa avea un caracter ambiguu, datele simțurilor care stăteau la baza vieții psihice fiind privite ca niște elemente reprezentative ale unor obiecte aparținînd lumii reale și totodată fiind descrise ca simple moduri ale gîndirii. Pentru a ieși din echivoc, Condillac va modifica vederile sale încercînd, potrivit recomandărilor amicale ale lui Diderot, să-l învingă pe Berkeley cu propriile-i arme. Într-adevăr, în *An Essay Towards A New*

[95] Adică pe Condillac.

[96] Iarăși Condillac.

[97] A doua scriere a lui Condillac.

[98] D. Diderot, *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient*, Editura Assézat-Tourneux, vol. I, pp. 304—305. În aceeași lucrare, de altfel, Diderot semnalează și ambiguitatea poziției lui Locke, întrucît constituie punctul de pornire pentru tezele lui Berkeley privitoare la esența pur fenomenală a lumii externe.

Theory of Vision, Berkeley caută să definească rolul pipăitului în viața psihică, susținînd că datele tactile le completează pe cele ale văzului pentru a ne oferi percepția distanțelor, a mărimilor și a poziției obiectelor : senzațiile tactile se asociază celor vizuale pentru a ne da relieful și proporțiile lucrurilor, adică spațiul ; iar cînd asociația dispare, ceea ce ne închipuim că vedem nu este decît ceea ce ne amintim că am pipăit cîndva [99]. Aceste teze erau dezvoltate de Berkeley în spirit idealist ; simțurile, oricît de diverse, nu ne permit, în ochii săi, să prindem o realitate exterioară și să o judecăm ca atare ; ele trebuie comparate mai curînd cu mai multe limbi între termenii cărora nu există decît o oarecare corespondență [100]. Voltaire însă a interpretat aceste teze berkeleyene în *Éléments de la philosophie de Newton*... într-un sens realist, susținînd că pipăitul ne pune în mod efectiv în legătură cu lumea exterioară și acceptînd în mod tacit premisa că ideea de distanță, fruct al senzațiilor tactile, implică o opoziție cu ceva ce este în afară de noi [101]. Condillac a reluat ipoteza lui Berkeley în interpretarea lui Voltaire și a dezvoltat-o în *Tratatul despre senzații* adîncind în acest sens tezele deja prezentate în operele sale anterioare pentru a suprima echivocul și totodată acordînd simțului tactil rolul ce i s-ar cuveni. Se va remarca în această ordine de idei, că *Tratatul despre senzații* este constituit din patru părți, cele trei dintîi avînd titlurile următoare : Partea întîi, *Despre simțurile care prin ele nu judecă obiectele ca exterioare* ; Partea a doua, *Despre pipăit sau despre singurul simț care judecă obiectele exterioare prin sine însuși* ; Partea a treia, *Despre modul în care pipăitul învață celelalte simțuri cum trebuie să judece obiectele ca exterioare*. Se vede de aici că nu numai datele văzului sînt coordonate cu cele ale pipăitului, că, în concepția lui Condillac, toate datele senzoriale sînt tributare celor ale pipăitului care singur ne învață că avem un corp și că există și alte corpuri cu însușirile lor în ce privește culoarea, mirosul etc.

Rezultă din cele de mai sus că Condillac a urmărit două scopuri scriind *Tratatul despre senzații* ; în primul rînd el a

[99] G. Berkeley, *An Essay Towards A New Theory of Vision* (Eseu cu privire la o nouă teorie asupra vederii). §§ 2—51. Teoria apare, mai mult sau mai puțin dezvoltată, și în alte opere ale lui Berkeley.

[100] Cf. în acest sens și Georges Le Roy, *op. cit.*, p. XXI.

[101] Voltaire, *op. cit.*, Partea a II-a, cap. V—VIII.

înțeles să lichideze definitiv senzualismul impur al lui Locke, subordonînd în mod deschis întreaga activitate psihică unui principiu unic care este senzația ; pe de altă parte, el a voit să sustragă idealismului berkeleyan sistemul său de cugetare senzualist. Făcînd acest pas, Condillac s-a îndepărtat de agnosticism.

Rămîne să notăm acum că trezirea pe care o reprezintă *Tratatul despre senzații* în sensul invitației făcute de Diderot este pur momentană, că e urmată de o cedare, de data aceasta definitivă, în fața nominalismului care se conjugă în mod normal cu senzualismul și a cărui tendință spre agnosticism este firească. Pe această pantă se angajează și Condillac în lucrările sale ulterioare *Tratatului*. În *La Logique* el merge pînă acolo încît scrie : „De vreme ce senzațiile noastre sînt singurele idei ce le avem cu privire la obiectele sensibile, nu vedem în acestea din urmă decît ceea ce reprezintă cele dintîi ; dincolo nu zărim nimic și ca atare nu putem cunoaște nimic" [102].

Să trecem însă mai departe. Dacă e vorba să subliniem intențiile pe care le descoperim la Condillac în *Tratatul despre senzații* ar fi necesar să notăm că, alcătuind această operă, autorul ei a mai găsit prilejul să pună în valoare anumite aspecte afective și voliționale ale vieții psihice elementare care apar deja în lucrările sale anterioare. Din acest din urmă punct de vedere, este însă cazul să apropiem *Traité des sensations* în primul rînd de scrierea ce-i urmează, *Traité des animaux*.

Preconizînd *analiza* ca metodă generală, ca o metodă care s-ar putea extinde la alte științe, după ce a servit cu succes în geometrie, am văzut că Condillac se apropie nesfîrșit de mult de Descartes. Dar această metodă Condillac o aplică într-un sens care nu mai este al școlii carteziene și al secolului acesteia, ci într-un sens nou care aparține secolului său [103]. Acest din urmă punct are nevoie de a fi elucidat mai îndeaproape. Matematicismul secolului al XVII-lea împinsese știința spre mecanicism ; iar acesta a luat un mare avînt, fiindcă, după cum constată Engels, dintre toate științele naturii, numai mecanica, „și anume numai

[102] Condillac, *op. cit.*, Partea I, cap. IV, p. 381.

[103] A se vedea mai sus pp. XXV—XXVI.

cea a corpurilor solide, cereşti şi pămînteşti, într-un cuvînt mecanica gravităţii, ajunsese atunci la o anumită încheiere" [104]. Mecanica a constituit un model ce a putut fi întins cît mai departe în fizică, în chimie, în biologie. Şi, aplicînd acest etalon, Descartes el însuşi nu a pregetat să privească animalul ca un pur mecanism, ca un automat ; iar „Descartes mai trăia cînd Le Roy a aplicat sufletului omenesc — la fel cu *La Mettrie* în secolul al XVIII-lea — construcţia carteziană a *animalului* şi a declarat că sufletul este un *mod al corpului*, iar *ideile* sînt mişcări mecanice" [105].

Sigur este că ştiinţa despre om trebuia sustrasă, cît mai era timp, acestor consecinţe dezastruoase. Şi nu rămîneau decît două căi deschise. Cea dintîi era de a rupe fiinţa umană din lumea animală şi de a declara că animalele singure, iar nu oamenii, sînt maşini ; cea de-a doua urma să arate că în lumea vie, în ansamblul ei, legile mecanice rămîn valabile, dar sînt totuşi împinse pe planul al doilea de alte legi, superioare, aplicabile organismelor ; şi întrucît aceste legi stăpînesc orice fiinţă animală, ele îl conduc şi pe om ; căci omul nu e decît un animal superior. Buffon a vrut să ţină deschisă prima cale şi Condillac a scris *Traité des animaux* pentru a-l scoate din eroare. În această ordine de idei, *Traité des animaux* este ca o completare la *Traité des sensations*, cu o examinare a celor scrise de Buffon, în ce priveşte zoopsihologia. „Nu am conceput proiectul acestei lucrări, scrie Condillac în capul lui *Traité des animaux* decît după ce a apărut *Traité des sensations* şi mărturisesc că poate nu l-aş fi conceput niciodată dacă dl. de Buffon n-ar fi scris despre acelaşi subiect". Unii contemporani au crezut chiar că Buffon a atins aceleaşi probleme şi că Condillac a greşit necitîndu-l [106]. Condillac se apără de acest reproş ; între el şi Buffon există un divorţ total în ce priveşte fondul doctrinei, şi acest lucru urmează să fie explicitat. „Concepţia lui Descartes asupra animalelor, scrie Condillac, a început să se învechească atît de

[104] F. Engels, *Ludwig Feuerbach şi sfîrşitul filozofiei clasice germane*, în K. Marx — F. Engels, *Opere alese în două volume*, E.S.P.L.P., Bucureşti, 1955, vol. II, ed. a II-a, pp. 404—405.

[105] K. Marx — F. Engels, *Sfînta familie...*, în *op. cit.*, p. 141.

[106] Este vorba aici de unele teze prezentate de Buffon în primele volume din *Histoire naturelle*, care au apărut, după cum am spus, începînd din anul 1749.

mult încît se poate socoti că nu mai păstrează nici un adept" [107]. În ce constă această concepţie şi de unde provine viciul ei ? „Era prea puţin pentru Descartes, scrie Condillac ceva mai departe, de a fi încercat să explice formarea şi conservarea universului datorită singurelor legi ale mişcării, mai era nevoie să ţărmuiască la un pur mecanism pînă şi fiinţele animale. Cu cît un filozof a generalizat mai mult o idee cu atît doreşte să o generalizeze mai departe. Se arată preocupat să o întindă pretutindeni fiindcă i se pare că spiritul său ia întindere, totodată şi ea devine curînd în închipuirea sa raţiunea primă a fenomenelor" [108].

Lucrurile stau cu totul altfel, va afirma Condillac. „Noi vedem corpuri al căror mers este constant şi uniform : ele nu-şi aleg drumul şi ascultă de o impulsie străină ; simţirea nu le-ar fi de nici un folos, şi, de altfel, de acest lucru ele nu dau nici un semn : ele sînt deci supuse numai legilor mişcării... Dar animalele veghează singure la conservarea lor ; ele se mişcă după voia lor, prind ceea ce le e propriu, resping, evită ceea ce le e potrivnic ; aceleaşi simţuri care ne orînduiesc acţiunile par să le orînduiască şi pe ale lor. Pe ce temei am face presupunerea că ochii lor nu văd, că urechile lor nu aud, într-un cuvînt că ele nu simt ?... Îmi va fi oare îndeajuns să zic că Dumnezeu poate zămisli automate care să facă, printr-o mişcare maşinală, ceea ce eu însumi făptuiesc cu reflecţie ? Nu se poate răspunde unor astfel de îndoieli decît disprefuindu-le". Şi Condillac conchide : „Se găseşte deci altceva la animale decît mişcarea. Ele nu sînt pure automate ; ele simt" [109].

Buffon, zice Condillac, acordă animalelor facultatea de a simţi ; şi totuşi el pretinde, ca şi *Descartes*, să explice mecanic toate acţiunile lor [110]. Mărturisesc, adaugă Condillac, că „cu toată atenţia cu care l-am citit pe acest scriitor, cugetarea sa mi-a scăpat. Văd că el deosebeşte senzaţii corporale şi senzaţii spirituale ; că pe unele şi pe celelalte le acordă omului şi că le mărgineşte pe animale la cele dintîi. Dar degeaba reflectez

[107] Condillac, *Traité des animaux*, Partea I, cap. I, început p. 340.

[108] Ibidem, p. 341.

[109] *Ibidem, passim.*

[110] *Ibidem*, Partea I, cap. II, p. 341.

asupra a ceea ce simt eu însumi, nu pot să fac împreună cu el aceeaşi deosebire" [111]

În privinţa naturii lor, declară Condillac, senzaţiile nu sînt decît de un singur fel ; iar senzaţiile pe care le au animalele sînt cu totul asemănătoare celor pe care le au oamenii. Ele sînt încărcate de la origine cu un element afectiv, inseparabil legat de ele: adică ele sînt plăcute sau neplăcute. Buffon, arată Condillac, nu este împotriva acestui fapt. „El recunoaşte că senzaţiile la animale sînt plăcute sau neplăcute. Or, a avea plăcere şi durere este desigur cu totul altceva decît a se mişca cu ocazia unui şoc" [112].

Acest element de bază al senzaţiilor apare din plin şi în *Tratatul despre senzaţii*. Cititorul îl poate regăsi în numeroase texte în traducerea de faţă [113]. Pentru Condillac, nu poate exista senzaţie absolut indiferentă ; orice senzaţie conţine plăcere sau durere într-un grad oarecare ; astfel că dacă senzaţia este principiu al tuturor cunoştinţelor, apoi ea este principiu împreună cu elementul afectiv cu care se află într-o constantă împerechere. Mai exact spus, afectul este el însuşi un principiu cuprins în senzaţie. „Acest principiu se poate numi nevoie, mirare sau se poate numi şi altfel, dar el rămîne mereu acelaşi ; căci sîntem veşnic mînaţi de plăcere sau de durere în toate acţiunile care au la bază nevoia sau mirarea" [114].

Mobilul afectiv se găseşte atît la oameni cît şi la animale în genere ; şi este imposibil de conceput că factorul mecanic poate singur orîndui acţiunile animalelor. „Înţelegem că zguduirea adusă simţurilor exterioare trece în simţul intern, că se conservă acolo un timp mai mult sau mai puţin îndelungat, că de acolo se răspîndeşte în corpul animalului şi că îi comunică o mişcare. Dar această mişcare nu e încă decît ceva nehotărît, un fel de convulsiune. Rămîne să dăm socoteală de mişcările determinate ale

[111] Condillac, *op. cit.*, Partea I, cap. II, p. 342.

[112] *Ibidem.*

[113] A se vedea în special Partea I, cap. II, §§ 2—4 ; §§ 21—24 ; cap. IV, § 1, § 4 ; cap. VII, § 3 ; cap. VIII, § 6 ; cap. X, § 2; cap. XI, § 7 ; Partea a II-a, cap. V ; cap. VI, §§ 1—6 ; cap. VII, §§ 1—2 ; Partea a III-a, cap. X ; etc. — Teza apare numai sporadic şi cu prea puţin relief în *Essai sur l'origine...*

[114] Condillac, *Tratatul despre senzaţii*, Partea I, cap. VII, § 3, p. 59.

animalului, de acele mişcări care îl fac să fugă de ceea ce îi este potrivnic şi să caute ceea ce-i este prielnic" [115]. Acestea fiind presupuse, trebuie să admitem, chiar dacă socotim că animalele sînt lipsite de cunoştinţe, că ele vor fi supuse unor mişcări determinate. „Este suficient să ne imaginăm că *impresia provine din simţurile poftirii* ; căci dacă poftirea orînduieşte atît de des faptele noastre, ea la va putea orîndui întotdeauna pe cele ale animalelor" [116]. Nu este destul să vorbim de *nevoi*, de *pofte*, de *instinct* ; mai trebuie să definim aceste noţiuni, să le determinăm rolul în lumea animală.

Dacă omul se deosebeşte de animale în genere, este mai cu seamă fiindcă dispune de limbajul articulat, fiindcă este în posesia unui sistem de semne perfecţionat a cărui folosinţă nu o au animalele. Condillac se pare că preia aci, în parte, o idee a lui Aristotel din *Politica* (I, I, 10). În gîndirea lui Condillac, semnele reprezintă un factor de prim plan [117] ; iar semnele convenţionale formează, faţă de cele naturale, gesturile, strigătele etc. etajul cel mai de sus, fiind specifice omului. „Memoria, scrie Condillac, nu constă decît în putinţa de a ne aminti de *semnele ideilor noastre* sau de împrejurările ce le-au însoţit, iar această putinţă nu se manifestă decît într-atît cît, prin analogia semnelor ce ne-am ales, cît şi prin rînduiala pe care am pus-o în ideile noastre ; obiectele pe care dorim să ni le amintim ţin de unele dintre nevoile noastre prezente. Un om însă care nu dispune decît de semnele accidentale şi de semnele naturale nu posedă nici un semn care să fie la ordinele sale. Nevoile lui nu pot deci să prilejuiască în el decît exercitarea imaginaţiei. Astfel că trebuie să fie lipsit de memorie. De unde se poate conchide că animalele nu au memorie, că nu au decît imaginaţie pe care nu sînt stăpîne a o dirigui. Ele nu-şi reprezintă un lucru absent decît în măsura în care, în creierul lor, imaginea acestuia e legată de un obiect prezent. Nu memoria le conduce într-un loc unde în ajun au găsit hrană, ci simţămîntul foamei atît de puternic legat de ideea acelui loc şi de acea a direcţiei în care se află, încît acestea toate se trezesc deodată cu

[115] Condillac, *Traité des animaux*, Partea I, cap. IV, p. 344.

[116] *Ibidem*, p. 345.

[117] Locke se ridică şi el împotriva sistemului cartezian al animalelor maşini, şi Condillac găseşte şi aici un stimulent la înaintaşul său englez ; dar Locke nu bazează consideraţiile sale pe teoria semnelor. O paralelă între concepţia lui Locke şi acea a lui Condillac găsim la J. F. La Harpe, *Philosophie du XVIII-e siècle*, Paris, 1818, p. 138 şi urm.

foamea" [118]. Toate aceste notări sînt de bună seamă artificiale şi prea puţin valoroase, pe măsura cunoştinţelor pozitive încă prea sumare ale secolului. Şi constatăm că Condillac procedează cu totul arbitrar cînd distinge, în felul în care o face, între imaginaţie şi memorie, cea dintîi fiind o facultate pasivă prin care primim impresiile obiective, iar cea de-a doua facultatea activă datorită căreia dispunem de obiecte absente [119]. Distincţia dintre felurile de semne nu are nici ea o bază prea solidă [120]. Dar fondul teoriei, teza după care omul îşi datoreşte locul său în lumea animală puterii de a vorbi, va avea o mare însemnătate în istoria cugetării. Dacă grecii din antichitate au putut observa deja că omul este superior animalelor prin facultatea ce o are de a comunica cu semenii săi prin limbaj şi dacă Locke urmează aceste indicaţii. Condillac îi dă o amploare care îl determină să-şi atribuie meritul acestei descoperiri". Progresul spiritului omenesc, scrie el, depinde întru totul de măiestria cu care ne folosim de limbaj. Acest principiu e simplu şi aruncă o vie lumină în această materie ; nimeni, pe cît ştiu, nu l-a cunoscut înaintea mea". Condillac nu a înţeles în ce constă specificul gîndirii omeneşti ; şi nici nu putea să-şi dea seama de acest lucru cu secole înaintea lucrărilor oamenilor de ştiinţă din timpurile noastre şi îndeosebi cele ale lui I. P. Pavlov şi şcolii sale în domeniul cercetării activităţii nervoase superioare ; iar mărginirea ştiinţifică a timpului său nu i-a îngăduit să priceapă că conştiinţa este „din capul locului un produs social şi rămîne un produs social atîta timp cît există în genere oameni" [121]. El are totuşi meritul de a fi presimţit legătura dintre conştiinţa omenească şi vorbire, dintre gîndire şi limbă. „Una fără alta nu pot exista. După expresia lui K. Marx, limba este realitatea nemijlocită a conştiinţei. Limba este materia naturală a gîndirii" [122]. Şi Condillac a înţeles just că de oficiul vorbirii

[118] Condillac, *Essai sur l'origine...*, Partea I, Secţiunea a II-a, cap. IV, §§ 39—40. — Despre feluritele categorii de semne a se vedea tot acolo § 35.

[119] Cert este că Locke nu autorizează o astfel de deosebire, cf. La Harpe, *op. cit.*, p. 144.

[120] Izvorul acestei distincţii Condillac îl găseşte la William Warburton, *Cercetări asupra ieroglifelor şi asupra scrierii pictografice*, traducere franceză, Paris, 1744.

[121] K. Marx — F. Engels, *Opere*, vol. 3, Editura Politică, Bucureşti, 1958, p. 31.

[122] F. V. Konstantinov şi colectiv, *Bazele filozofiei marxiste*, Editura Politică, Bucureşti, 1959, p. 218.

este legat progresul pe care îl face gîndirea omenească pe calea abstractizării, a generalizării ; căci, după cum observă Lenin, „fiecare cuvînt (vorbire) generalizează deja" [123].

Dar Condillac a mai întrevăzut şi în ce constă abuzul pe care l-a săvîrşit gîndirea filozofilor trecînd de la ideile sensibile la idei din ce în ce mai abstracte, rupte de realitate. „Nevoile au fost acelea, scrie el, care au oferit oamenilor cele dintîi prilejuri de a observa cele ce se petrec în ei, de a le exprima prin acţiuni şi apoi prin numiri" [124]. Aceste observaţii deci nu s-au ivit decît în raport cu nevoile şi nu au permis oamenilor să deosebească lucruri decît pe măsura nevoilor. Dar acestea se legau numai de corp. Primele denumiri care au fost date celor ce sîntem în stare să resimţim nu semnificau deci decît acţiuni sensibile [125]. „Mai tîrziu, urmează Condillac, oamenii s-au familiarizat treptat cu termenii abstracţi, ei au devenit capabili de a deosebi sufletul de corp şi de a considera aparte operaţiile acestor două substanţe... Cu cît s-au referit mai mult la operaţiile care pe această cale au dus la idei, cu atît mai mult s-a resimţit necesitatea de a le raporta la diferite clase. În acest scop nu s-au făurit termeni noi ; acesta nu era mijlocul cel mai lesnicios de înţelegere între oameni, ci s-a întins puţin cîte puţin, pe măsura nevoilor, semnificaţia unora dintre denumirile care deveniseră semnele operaţiilor sufletului ...Noi înşine nu procedăm altfel atunci cînd dorim să desemnăm o idee abstractă pe care uzul nu a fixat-o încă. Totul confirmă deci cele ce am spus în paragraful precedent, *anume că termenii cei mai abstracţi derivă din acei care mai întîi au fost daţi obiectelor sensibile*" [126]. Şi Condillac urmează critic : „S-a uitat de originea acestor semne de îndată ce uzul lor a devenit obişnuit ; şi s-a căzut în eroarea de a se socoti că ele erau numele întru totul naturale ale lucrurilor spirituale. S-a crezut chiar că ele explicau în chip desăvîrşit esenţa şi natura, deşi nu exprimau decît analogii cu totul imperfecte. Acest abuz se descoperă în chip vădit

[123] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 38, Editura Politică, Bucureşti, 1959, p. 271.

[124] Condillac, *Essai sur l'origine...*, Partea a II-a, Secţiunea I, cap. X, § 103, p. 87.

[125] Toate acestea sînt inspirate de Locke, *Eseu...*, Cartea a III-a, cap. I, § 5, pp. 8—9.

[126] Condillac, *op. cit.*, Partea a II-a, Secţiunea I, cap. X, § 103, p. 88.

la filozofii vechi ; el se păstrează la cei mai buni dintre moderni şi este principala cauză a încetinelii în mersul înainte în ce priveşte felul nostru de a raţiona" [127].

S-a spus că animalele sînt mărginite la instinct, scrie Condillac, şi că raţiunea aparţine numai omului. De bună seamă, continuă el, dar aceste două noţiuni de *instinct* şi *raţiune* au nevoie să fie explicate ; căci instinctul presupune deja un început de cunoaştere [128] ; dar împrejurările care îl produc sînt în număr mic, mereu aceleaşi şi se repetă în fiece clipă ; dacă e mai puţin failibil, instinctul este totuşi inferior raţiunii. „Noi l-am avea, acest instinct, şi nu am avea altceva dacă reflecţia noastră ar fi tot atît de mărginită ca aceea a animalelor. Am judeca tot atît de sigur, deşi am judeca tot atît de puţin ca şi ele. Noi nu cădem în mai multe erori decît fiindcă dobîndim mai multe cunoştinţe. Dintre toate făpturile, cea care este mai puţin făcută să se înşele este aceea care are cel mai puţin parte de inteligenţă" [129].

Se poate spune în genere că Condillac a văzut just cînd, împotriva cartezienilor şi în special a lui Buffon, a apropiat activitatea psihică a animalului de acea a omului. După cum arată Engels, noi avem în comun cu animalele toate formele de activitate intelectuală, chiar şi o anumită putere de abstragere, de analiză a obiectelor necunoscute ; ca tip, toate aceste metode „sînt absolut identice la om şi la animalele superioare. Ele diferă numai prin gradul lor (prin dezvoltarea metodei respective)" [130]. Şi Condillac nu a greşit cînd a subliniat că asemănarea nu trebuie dusă dincolo de anumite limite şi că gîndirea omenească presupune o capacitate sporită de cunoaştere pe baza legăturii ei cu vorbirea articulată, cu limba. Filozofia marxistă a precizat că gîndirea omenească se sprijină pe materialul limbii, că ea are un caracter social care se deosebeşte de caracterul pur biologic al activităţii psihice la animale ; căci vorbirea este un mijloc de comunicare între oameni care a luat naştere din nevoile de dezvoltare a producţiei sociale, în procesul de muncă. Munca a creat însuşi omul, cu capacitatea lui de a gîndi ; fenomenul muncii a creat condiţiile în care s-a dezvoltat activitatea cognitivă a omului ca

[127] Condillac, *op. cit*, § 104, p. 88.
[128] Idem, *Traité des animaux*, Partea a II-a, cap. V, început, p. 362.
[129] *Ibidem*, Partea a II-a, cap. V, p. 364.
[130] F. Engels, *Dialectica naturii*, p. 204.

formă superioară şi calitativ nouă a unei fiinţe care nu numai că se adaptează la mediul natural, dar mai ales schimbă acest mediu şi îl subordonează nevoilor ei proprii.

Este oare de considerat, pe baza tuturor celor spuse, că Condillac ar fi precursorul metodei experimentale în psihologie, că cu el apare propriu-zis psihofiziologia ? Am văzut că deja Locke se preocupă să observe şi să analizeze facultăţile psihice ale omului fără a vorbi de vreo substanţă spirituală, că el ne invită să renunţăm la speculaţiile ontologice asupra sufletului [131]. Ideea unei psihologii experimentale o găsim şi în opera lui La Mettrie, precum şi la alţii. Dar Condillac este acela care sistematizează cel dintîi toate aceste elemente, construind psihologia sa, după cum declară, în funcţie de un principiu observat experimental şi trăgînd consecinţe ce vor fi confirmate la rîndul lor pe cale experimentală [132].

Cu aceasta însă nu s-a spus principalul. Într-adevăr, se cuvine să notăm din primul moment că, la Condillac, subiectul de experienţă, omul care-şi exercită treptat simţurile, statuia care le dobîndeşte unul cîte unul, se prezintă ca un organism implîntat într-un mediu material înconjurător care acţionează imediat asupra lui şi asupra căruia acţionează la rîndu-i în mod nemijlocit. În aceste condiţii, el efectuează operaţii intelectuale de tot felul şi din ce în ce mai complexe în strînsă legătură cu circumstanţe exterioare şi provocate de acestea. Dependenţa aceasta a proceselor psihice ocazionează, la Condillac, ceea ce s-a denumit „teoria organică a eului" [133]. Iar combinaţiile dintre senzaţii reprezintă *conformitatea* lor cu circumstanţele exterioare ale mediului fizic înconjurător ; ordinea ideilor este aceeaşi cu ordinea lucrurilor.

Să urmărim aceste procese mai în detaliu. Statuia, înzestrată doar cu simţul olfactiv, percepe mirosul unei flori, de exemplu al unui trandafir. Acest miros este singura impresiune care afectează statuia şi e percepută ca unica realitate. Mai mult. Psihicul fiind de la început conştiinţă, sau niciodată, statuia ea însăşi nu e

[131] Cf. Locke, *Eseu asupra intelectului omenesc*, Cartea a IV-a, cap. III, § 6 ; Cartea I, cap. IV, § 18.
[132] *Essai sur l'origine...*, Partea I, Secţiunea I, cap. I, § 5, p. 6.
[133] Cf. F. Pelikan, *La méthode de Condillac et de Descartes*, in „Travaux du IX-e Congrès International de Philosophie", Paris, Herman, 1937, t. III, p. 44.

decît miros de trandafir. Dacă acum îi dăm statuii ocazia să mirosă şi alte flori, ea va fi afectată succesiv de o gamă de senzaţii diferenţiate. Simpla senzaţie este o modificare pasivă a psihicului ; dar ea poate avea o oarecare intensitate sporită în mijlocul altor senzaţii şi obligă subiectul să se îndrepte spre ea ; astfel se naşte atenţia. Impresia intensificată va avea capacitatea de a persista după dispariţia obiectului care a provocat-o, şi vom avea memoria şi imaginaţia. Ea va putea să fie recunoscută cînd se va ivi din nou. Îndreptîndu-şi atenţia asupra unei impresii prezente şi asupra uneia memorizate, statuia va face comparaţii, percepînd diferenţe şi asemănări, efectuînd judecăţi, acestea putîndu-se grupa spre a da raţionamente. Mai adăugăm că orice impresie senzorială e plăcută sau displăcută, că statuia va resimţi atracţie sau repulsie faţă de un anumit miros, că, prin intervenţia stărilor afective, impresiile vor da naştere la dorinţe, că o dorinţă devenită dominantă face loc unei pasiuni şi că în acest fel se ivesc neliniştea şi speranţa, dragostea şi ura. Dar, înzestrată doar cu simţul mirosului, statuia are şi posibilitatea de a generaliza şi de a abstrage, pe baza plăcerii care alătură mai multe senzaţii sau le separă de altele. Senzaţiile distincte îi vor da ideea de număr, de succesiune şi de durată. În sfîrşit, statuia va avea şi ideea unităţii ei ca totalizatoare a diverse impresii memorizate, ideea eului. Uzînd numai de simţul mirosului şi de potenţele acestuia statuia va cunoaşte stările psihice cele mai complexe, acestea nefiind altceva decît *senzaţii transformate* [134].

S-a observat, de bună seamă, că psihologia lui Condillac se sustrage în mod categoric oricărei vederi care ar închipui intervenţia unui factor activ, considerat ca o funcţie a unei substanţe spirituale care să implice o atitudine activă, faţă de mediul înconjurător, sau mai precis o luare de poziţie a fiinţei cugetătoare care să presupună o imixtiune a unui factor raţional eterogen. Condillac nu acceptă nimic care ar risca să-l apropie de o poziţie idealistă. Am văzut că el nu acordă nici un rol reflecţiei. Totul se reduce la fiziologia senzaţiei şi la fenomenul atenţiei considerat ca o integrantă a senzaţiei. „Odată cu primul miros ce-i parvine, scrie el, capacitatea de a simţi a statuii noastre se concentrează în întregime în jurul impresiei exercitate asupra organului său olfactiv.

[134] Pentru toate acestea a se vedea Condillac, *Tratatul despre senzaţii*, Partea I, *passim*.

Iată ceea ce numesc atenţie" [135]. La acest nivel, atenţia nu este altceva decît o *senzaţie exclusivă* ; mai tîrziu, cînd statuia va fi teatrul altor senzaţii, ea va fi o *senzaţie predominantă* [136]. Condillac, după cum se vede, porneşte de la ideea că procesul psihic marchează interacţiunea dintre fiinţele vii şi mediul înconjurător şi că obiectul psihologiei e cercetarea experimentală a factorilor fiziologici obiectivi. El nu a putut însă ţine seama — în funcţie de cunoştinţele timpului — că psihologia ştiinţifică îşi are bazele în studiul caracterului istoric al psihicului omenesc, în cercetarea dependenţei psihicului de condiţiile sociale obiective ale vieţii.

Dar să ne reîntoarcem la ideile generale şi abstracte pe care le întîlnim la om. Condillac arată că ele se formează treptat şi nu sînt înnăscute. Şi sfîrşeşte prin a lua ca model ideea ce omul şi-o face despre divinitate.

Alături de Locke, Condillac se ridică împotriva ateismului [137]. Poziţia sa este deistă. Dar, iarăşi alături de Locke, el afirmă că ideea de Dumnezeu nu e o idee înnăscută, „contrar celor afirmate de metafizicieni în genere" [138]. „Noţiunea cea mai desăvîrşită pe care am putea s-o avem despre divinitate, scrie Condillac, nu e infinită. Ea nu include, ca orice idee complexă, decît un oarecare număr de idei parţiale. Pentru a alcătui această noţiune, şi pentru a demonstra totodată existenţa lui Dumnezeu, ar fi, socot eu, un mijloc foarte simplu ; ar fi să cercetăm prin ce progresiune şi prin ce şir de reflecţii mintea poate dobîndi ideile ce o compun şi pe ce temeiuri le poate întruni" [139]. Ideea de Dumnezeu, susţine Condillac, îşi găseşte baza în sentimentul de dependenţă pe care îl are omul. Această dependenţă a inspirat la început politeismul. Dar eu nu depind de obiecte care acţionează direct asupra mea şi pe care sînt ispitit să le zeific ;

[135] Condillac, *Tratatul despre senzaţii*, Partea I, cap. II, § 1, p. 30. A se vedea şi notele noastre.

[136] Expresiile îi aparţin lui A. Cuvillier, notă la pasajul citat din Condillac, *Traité des sensations*, în ediţia Classiques Larousse, Paris, 1938, p. 42.

[137] A se vedea la Locke, *Eseu asupra intelectului omenesc*, Cartea a IV-a, cap. X. În trad. rom., vol. II, pp.229—240.

[138] Condillac, *Traité des animaux*, Partea a II-a, cap. VI, p. 365 ş.u. Capitolul reproduce o disertaţie trimisă de Condillac Academiei din Berlin şi tipărită în Analele acestei Academii.

[139] *Ibidem*, p. 366.

reflecţiile mele se referă la un principiu unic de care depind chiar şi aceste obiecte. „Aceste reflecţii, dîndu-mi ideea unui principiu prim, demonstrează totodată existenţa principiului. Nu putem deci bănui că această idee intră în rîndul acelora care nu-şi găsesc realitatea decît în imaginaţie“ [140]. Dar nici nu se poate admite că acest prim principiu e o cauză oarbă care nu urmăreşte nici un scop. Desigur, noi nu zărim nimic în noi care să constituie modelul fiinţei supreme. „Totul e prezent primului principiu... Dacă totul îi e prezent, apoi el este pretutindeni, el aparţine tuturor timpurilor, este imens, etern. El nu imaginează deci ca noi, şi toată inteligenţa sa, dacă o are, constă în a concepe“ [141]. S-ar putea oare să contemplăm universul şi părţile lui componente, subordonarea dintre ele şi să înţelegem cum atîtea lucruri alcătuiesc un tot statornic? Şi să rămînem totuşi „convinşi că universul are drept cauză un principiu ce n-ar avea nici o cunoaştere a ceea ce produce, care, fără nici un ţel, fără nici o pricepere, readuce totuşi fiecare fiinţă la scopuri particulare subordonate unui scop general?“ [142].

Fiinţa supremă, cu inteligenţa, spune Condillac, pe care ne-am convins că o are, ştie să deosebească binele şi răul, să judece meritul şi lipsa de merit; „liberă fiind, ea se determină şi acţionează potrivit celor ce cunoaşte. Aşadar, din inteligenţa şi din libertatea sa izvorăsc bunătatea, dreptatea şi milostivirea, într-un cuvînt providenţa sa“ [143].

Locke poartă vina gravă de a fi lăsat să dăinuiască în sistemul său, într-atîtea privinţe înaintat, elemente retrograde care sînt expresia mărginirilor ideologiei burgheze britanice ale epocii. „Locke a fost atît în religie cît şi în politică fiul compromisului de clasă de la 1688“ [144]. Şi dacă făcînd critica ideilor înnăscute, el combate în mod implicit orice teză în legătură cu supranaturalul, nu-i mai puţin adevărat că persistă să „coloreze teologic psihologia, pedagogia şi explicaţiile sale despre

[140] Condillac, *op. cit.*, p. 366.

[141] *Ibidem*, pp. 367—368.

[142] *Ibidem*, p. 368. Acelaşi argument se găseşte la Condillac în *La Logique*, Partea I, cap. V, p. 382.

[143] Idem, *Traité des animaux*, pp. 368—369.

[144] K. Marx — F. Engels, *Opere alese în două volume*, vol. II, p. 542.

stat şi morală“ [145]. Aceeaşi imputare i se poate face principalului discipol francez al lockismului, abatelui de Condillac, care dă şi el înapoi atunci cînd e vorba să se pronunţe în favoarea unui ateism făţiş. Pentru Condillac, este drept, ca şi pentru Locke, oamenii nu au o idee înnăscută a divinităţii; cea mai bună dovadă o aflăm în faptul că unele popoare, chiar de veche cultură, sînt politeiste sau chiar ateiste; dar acest lucru nu înseamnă, pentru el, că Dumnezeu nu există, ci numai că avem în această privinţă o idee care se formează tîrziu, dar ca o firească descoperire a raţiunii omeneşti în deplinătatea ei [146]. Sîntem aici în prezenţa unei jonglerii metafizice pe baza căreia iluminismul deist, cu un pronunţat caracter de liberă-cugetare, luptă împotriva dogmatismului clerical, rămînînd distinct totodată de materialismul ateist al secolului al XVIII-lea. Astfel că, în vreme ce, cu Diderot şi cu Holbach, avem de-a face cu un ateism militant care ducea pe faţă, şi în absenţa oricărui stindard religios, bătălia împotriva dictaturii teologice, înregistrăm la Condillac o serioasă rămînere în urmă în acest domeniu, o soluţie de compromis care se mulţumeşte cu o raţionalizare a credinţei, cu instaurarea unei religii naturale. Trebuie să recunoaştem totuşi că prin faptul însuşi că raţionalismul filozofic, în cadrul căruia se situează Condillac, în această ordine de idei, a supus discuţiei existenţa lui Dumnezeu — mai înainte necontestată —, el ridică o problemă care subminează credinţa oarbă, veche poziţie de refugiu a bisericilor creştine, şi deschide oarecum drumul ateismului cu care îl vedem pactizînd în cele din urmă; Dumnezeul filozofic, fruct al speculaţiilor metafizice ale timpului, nemaiavînd nimic comun cu Tatăl ceresc al Evei şi al lui Adam, *unic* în *trinitatea* sa.

Problema divinităţii îl scoate pe Condillac din făgaşul teoriilor asupra cunoaşterii şi-l aşază în cadrul eticii, raportul dintre om şi divinitate punînd în cauză, în primul rînd, libertatea omului ca persoană morală. Problemei libertăţii, Condillac îi consacră o scurtă privire într-o *Disertaţie despre libertate* care, în cîteva pagini, pune iarăşi în scenă faimoasa statuie. Acest mic studiu

[145] Acad. C. I. Gulian, *Studiu introductiv* la volumul *Bacon, Morus, Hobbes, Locke*, Colecţia „Texte filozofice“, E.S.P.L.Ş.D., Bucureşti, p. 135.

[146] Pentru Locke, a se vedea în această privinţă *Eseu asupra intelectului omenesc*, Cartea I, cap. IV, §§ 8—17, pp. 61—69.

autonom a apărut chiar la origine ca o completare la *Tratatul despre senzații* și se coordonează cu tezele asupra nevoilor nemijlocite și mijlocite și asupra poftelor pe care aceste nevoi le prilejuiesc. Dacă presupunem, scrie Condillac, că statuia noastră nu găsește niciodată vreun obstacol la dorințele ce le nutrește, ea „nu va cunoaște teama, va trăi fără să ia vreo măsură de prevedere și va da urmare fără grijă tuturor pornirilor ei" [147]. Dar împrejurările variate fac ca stările să-i fie mai complexe, ea să fie solicitată de mai multe dorințe ce se pot echilibra, acționînd cu puteri egale, cînd nu dau naștere unei pofte dominante „care întîmpină cu atît mai puțină rezistență din partea celorlalte cu cît le depășește și le învinge uneori cu atîta rapiditate încît s-ar zice că nici n-a fost nevoie să le înfrîneze" [148].

Aceasta este comportarea statuii în fazele primare. „Pînă acum n-a avut ocazia să delibereze. Dar, presupunînd numai un fapt care e firesc să se întîmple, anume că o lăsăm în voia evenimentelor, ea va întîmpina nu numai piedici în calea dorințelor ei, ci și foarte adesea ea va fi departe de a simți vreo plăcere de pe urma obiectelor pe care le dorise ; uneori chiar, va trece prin necazuri la care nici nu se așteptase" [149]. Căzută pradă suferinței. statuia își amintește de împrejurări fericite ; ea le regretă ; iar acțiunile ce le-a săvîrșit îi inspiră căință. Experiența aceasta o determină ca în viitor să chibzuiască.

Deliberarea este cheia întregii probleme a libertății. Statuia are putința electivă de a acționa într-un fel și nu într-altul ; cînd se află în repaus nu-i lipsește „nimic organic" care s-o pună în mișcare ; iar cînd se mișcă nu este lipsită de nimic care ar putea s-o țină în repaus. Putința implică două idei : că nu facem un lucru și, pe de altă parte, că nu ne lipsește nimic spre a-l face. „ De îndată ce statuia noastră știe că are această putere își dă seama că e liberă" [150]. Ar fi o absurditate să ne închipuim că ea vrea două acțiuni contrarii. Libertatea implică alegerea. „Așadar, nu trebuie să întrebăm în genere dacă avem puterea să vrem și să nu vrem ; trebuie să întrebăm dacă, în momentul cînd vrem, avem puterea să nu vrem și dacă, în momentul cînd nu vrem, avem puterea să vrem" [151]. A fi liber înseamnă deci a putea alege și, pentru a alege, deliberăm. Deliberarea implică o oarecare cunoaștere a foloaselor și a neajunsurilor ce urmează după cum dăm sau nu ascultare dorințelor noastre ; ea presupune un anumit grad de experiență și de cunoaștere. După Condillac, care susține astfel teze împărtășite de iluminism în genere, cunoștințele ne permit să ieșim din robia nevoilor cărora le sîntem supuși ; ceea ce ar arăta că libertatea nu își are izvorul în determinări independente de acțiunea obiectelor, de cunoașterea ce o avem despre ele, ci în inserția tocmai a acestor determinări în cunoștințele ce provin din experiența asupra lucrurilor.

Considerăm deci că la Condillac descrierea genezei psihicului omenesc acoperă cele mai diverse sectoare. În ce privește totuși problema libertății, vedem în cele din urmă că tratarea ei și tehnica discuției în spirit senzualist lasă mult de dorit. Această tehnică, primară și simplistă ca nivel — concepută, este drept, potrivit canoanelor metodei descriptive analitice atît de scumpă lui Condillac — nu izbutește nici măcar să lase în urmă problematica moralei creștine pe atunci deja de mult depășită, și nici nu este de natură să satisfacă, mai cu seamă, exigențele de ordin politico-social ale liberalismului burgheziei revoluționare a secolului ; aceasta exprimînd interesele și năzuințele spre libertate ale tuturor claselor oprimate din Franța sub regimul feudal și înfățișînd libertatea, egalitatea și fraternitatea ca un bun comun al tuturor oamenilor. Desigur, paradisul rațiunii triumfătoare nu era decît o aparență legată de relațiile de producție capitaliste. „Știm acum, scrie Engels, că acest imperiu al rațiunii nu a fost altceva decît imperiul idealizat al burgheziei, că dreptatea eternă și-a găsit concretizarea în justiția burgheză, că egalitatea s-a redus la egalitatea burgheză în fața legii, că proprietatea burgheză a fost proclamată unul din drepturile fundamentale ale omului..." [152].

În concepția marxistă, libertatea în sensul filozofic este o categorie ce trebuie privită în corelație cu aceea a necesității, ea înfățișîndu-ne activitatea omului în raport cu legile obiective și necesare ale naturii și societății. Libertatea presupune cunoașterea acestor legi și posibilitatea de a le folosi în activitatea

[147] Condillac, *Disertație despre libertate*, § 1, p. 191.
[148] *Ibidem*, § 3, p. 192.
[149] *Ibidem*, § 4.
[150] *Ibidem*, § 12, p. 194.
[151] Condillac, *op. cit.*, § 14, p. 194.
[152] F. Engels, *Dezvoltarea socialismului de la utopie la știință*, în *loc. cit.*, p. 123.

practică, în interesul societății : „...cît timp nu cunoaștem cutare legi ale naturii, acestea, existînd și acționînd în afara cunoașterii noastre, ne transformă în sclavi ai «necesității oarbe». Cunoscînd aceste legi, care acționează (precum a repetat de mii de ori Marx), *independent* de voința și de conștiința noastră, devenim stăpîni ai naturii" [153]. În măsura în care iluminiștii și materialiștii francezi ai secolului al XVIII-lea s-au străduit să prezinte problema libertății omului într-un complex social și nu teologic, ei au avut cel puțin meritul de a fi definit libertatea ca un factor rațional, ca o componentă a condiției umane, ca o însușire inerentă naturii omenești. Meritul acesta îi revine pînă la un punct și lui Condillac.

Nu putem să lăsăm totuși să treacă neobservat faptul că uneori Condillac îi conferă sufletului omenesc un loc neașteptat în cadrul iluminismului senzualist care constituie fondul cugetării sale. Un adevărat abuz în acest sens se remarcă în manualele de studii pe care abatele-filozof le consacră principelui catolic de a cărui educație se ocupă. În *Cours d'études... De l'art de penser* descoperim concesii grave pe care le face Condillac în direcția unei concepții dualiste care rupe sufletul de corp și întronează un ocazionalism senzorial pe care nimic nu-l pregătește. „Sufletul fiind distinct și despărțit de trup, scrie el, acesta nu poate fi decît cauza ocazională a ceea ce pare că se produce în suflet. Drept care trebuie să conchidem că simțurile noastre nu sînt decît ocazional izvorul cunoștințelor noastre. Dar ceea ce se face cu ocazia unui lucru se poate face și fără el, de vreme ce un efect nu depinde de cauza sa ocazională decît într-o anumită ipoteză. Sufletul poate deci, independent de concursul simțurilor, să dobîndească cunoștințe" [154]. Și Condillac merge chiar mai departe. În aceeași operă, el pretinde că toate senzațiile au un punct în care se întrunesc. „Dar acest punct nu poate fi decît o substanță simplă, indivizibilă, o substanță distinctă față de corp, într-un cuvînt un suflet" [155].

[153] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 14, p. 181.

[154] Condillac, *Cours d'études..., De l'art de penser*, Partea I, cap. I, p. 719. Precizăm că ocazionalismul apare în mod sporadic la Condillac și fără nici o necesitate, chiar în lucrări mai vechi, de pildă în *Essai sur l'origine...*, Partea I, Secțiunea I, cap. I, § 8 sau în *Rezumat rațional*, început (a se vedea textul în volumul de față la p. 7).

[155] *Cours d'études..., De l'art de penser*, p. 719.

Dar era firesc ca metoda lui Condillac să se împlinească în construirea unei logici. Sarcina aceasta filozoful francez o preia direct și oarecum exhaustiv abia la sfîrșitul vieții, cînd compune opera sa *La Logique* [156], precum și lucrarea *La langue des calculs*, rămasă neterminată și publicată postum [157]. Așa cum unii se exprimă totuși corect gramatical fără să cunoască gramatica dar o aplică, tot așa sînt unii care gîndesc corect logic fără să cunoască regulile logicii, dacă le aplică. „Era firesc, scrie Condillac în a sa *La Logique*, ca oamenii să suplinească slăbiciunea brațelor prin mijloace pe care natura le-a pus la îndemîna lor ; și au fost mașiniști de la bun început [158]. În același fel au fost logicieni ; ei au gîndit înainte de a cerceta în ce fel se gîndește. Și chiar au trebuit să se scurgă secole înainte de a se ajunge la presupunerea că gîndirea e supusă unor legi ; iar astăzi încă cei mai mulți gîndesc fără a bănui măcar că există astfel de legi" [159]. Unii s-au străduit totuși să-l scoată pe om din această

[156] În ediția din 1780 a operelor lui Condillac, *La Logique* e recomandată în subtitlu cu următoarea notație : „Uvragiu elementar pe care Consiliul de pe lîngă școlile palatine l-a cerut și pe care l-a onorat cu aprobarea sa".

[157] În ediția din 1798.

[158] Legătura teoriei cu practica și anterioritatea tehnicii față de știință sînt idei care se descoperă mereu în opera lui Condillac. Dăm un singur exemplu, chiar din *La Logique* (Partea I, cap. I, notă la alineatul 7, p. 374) : „Pentru a învăța o artă mecanică, nu e îndeajuns să-i concepi teoria, mai trebuie să-ți însușești practica ; căci teoria nu este altceva decît cunoașterea regulilor ; și nu ești meșteșugar pe baza acestei cunoașteri ; ci pe baza obișnuinței de a lucra. Această obișnuință o dată dobîndită, regulile devin inutile ; nu te mai gîndești la ele și faci lucru bun, ca să zicem așa, în chip firesc".

[159] Condillac, *La Logique, Objet de cet ouvrage*, p. 371.

Să observăm cît de justificată este această susținere a lui Condillac și prin prisma celor afirmate de Pavlov în 1909 : „Se poate spune, pe drept cuvînt, că de la Galileu și pînă astăzi, dezvoltarea neîntreruptă a științelor naturii s-a oprit pentru prima oară în mod vizibil în fața etajului superior al creierului, sau, în genere vorbind, în fața organului care dirijează relațiile cele mai complexe dintre animale și mediul înconjurător. Se pare că acest lucru nu este întîmplător și că s-a ajuns într-adevăr la un punct critic în științele naturii, întrucît creierul, și în special creierul omului, reprezentînd forma lui cea mai superioară care a creat și creează științele naturii, devine el însuși obiect de cercetare al acestor științe ale naturii". (I. P. Pavlov, *Științele naturii și ale creierului*, în I. P. Pavlov, *Opere alese*, ed. a II-a, Ed. Acad. R.P.R., București, 1952, p. 349).

ignoranță, dar nu se vede de nicăieri că ar fi făcut-o cu destul discernămînt. „Căci s-au căutat legile artei de a gîndi acolo unde nu erau ; și este de crezut că noi înșine le-am căuta tot acolo dacă ar fi să ne aflăm la începutul unei astfel de cercetări. Dar, căutîndu-le într-un loc unde nu se află, cercetătorii ne-au arătat unde se pot găsi ; și ne putem făli că le vom descoperi, dacă vom ști să observăm mai cu folos de cum s-a făcut pînă acuma“ [160]. Așa stînd lucrurile, Condillac va declara că „această *Logică* nu seamănă întru nimic cu vreuna dintre cele ce s-au scris pînă acum. Dar felul nou în care este tratată nu trebuie să fie singurul ei folos ; mai e nevoie ca ea să fie mai simplă, mai ușoară și mai clară“ [161]

Scriind aceste rînduri, este neîndoios că Condillac avea în primul rînd în minte faimoasa *Logique de Port-Royal ou l'Art de penser*, uvragiu redactat în spirit cartezian de către Arnauld și Nicole la 1662 [162]. Dar critica sa, așa cum este formulată, se întinde la studiul logicii în genere, și mai înainte de toate la logică în concepția aristotelică. Manualul pe care Condillac îl pune la dispoziția școlarilor din Palatinatul polonez nu-i învață nimic pe aceștia privitor la silogism și chiar la cele ce se referă la logica formală în genere. Potrivit spiritului dominant al timpului [163], pentru Condillac logica se confundă cu metodologia [164]. Și Tratatul său are în vedere metodologia generală, atunci cînd nu se referă la probleme de psihologie cărora le acordă atît de mare extensiune în opera sa. Expunerile în legătură cu aceste probleme, care nu fac decît să repete cele spuse în operele anterioare cu

[160] Condillac, *La Logique, Objet de cet ouvrage*, p. 371.

[161] *Ibidem*.

[162] Atacuri la adresa acestei lucrări, scrisă în scopuri educative pentru uzul tînărului duce de Chevreuse — și devenită clasică în școlile epocii, apar aproape la tot pasul în opera lui Condillac ; a se vedea de pildă în *La Logique*, Partea a II-a, cap. VI, p. 405, sau în *Traité des systèmes*, început și *passim*. Privitor la părerea lui Condillac despre Arnauld, cf. *Essai sur l'origine...*, Partea I, Secțiunea a II-a, cap. VII, § 63, în notă, sau în *Cours d'études..., De l'art de penser*, Partea I, cap. IX, în notă.

[163] Se știe că Descartes a adus aprige critici silogismului. Ca și Bacon, el își consacră studiile problemelor de metodologie.

[164] *Logique de Port-Royal...* realizează un compromis : după o expunere consacrată logicii formale (teoria conceptului, acea a judecății, acea a raționamentului), partea a patra și ultimă e consacrată metodelor de cercetare în științe.

referire la percepție, atenție, imaginație, memorie etc., nu ne vor reține. Ne vom ocupa numai de logica propriu-zisă, întrucît se conturează în tratat.

Metoda preconizată și descrisă de Condillac în *Logica* sa este *analiza* pe care o cunoaștem deja. Condillac insistă din nou asupra celor două faze ale analizei : faza de descompunere a obiectului și faza de reconstituire a acestuia. Ele sînt complementare și participă la natura lucrului. „Într-adevăr, scrie el, dacă vreau să cunosc o mașină, o desfac pentru a studia fiecare parte în mod separat. Cînd voi avea cu privire la fiecare o idee exactă, și voi fi în stare să le așez în ordinea în care se aflau, atunci voi concepe minunat de bine întreaga mașină, de vreme ce o voi fi descompus-o și recompus-o“ [165].

Sinteza am văzut că nu este, pentru Condillac, o metodă inversă față de analiză, simetrica ei [166]. Ea este metoda „tenebroasă“, pînă acum îndrăgită de mai toți filozofii, a generalizărilor pripite și artificiale prin care alcătuim noțiuni vagi și confuze ca *substanță, corp, esență, natură, atribut etc.* [167], abstracții care obosesc spiritul mai mult decît îl luminează și sînt nu numai vane, ci și primejdioase întrucît sînt considerate drept cunoștințe înnăscute și indiscutabile, absolute, potrivit caracterului *a priori* ce li se atribuie. În genere, filozofii iau în seamă astfel de abstracții și caută să le definească ; mania aceasta a definițiilor îi apropie de unii geometri. „Convinși că orice trebuie definit, geometrii fac adesea sforțări inutile și caută definiții pe care nu le pot găsi... De această stîncă se izbesc toți făuritorii de elemente, spre marea desperare a unor geometri care se plîng că nu s-a dat încă o bună definiție a liniei drepte și par să ignoreze că nu este cazul să se definească ceea ce este indefinibil“ [168]. „Și fiindcă geometria este o știință denumită exactă, s-a crezut că, pentru a trata în mod judicios despre toate celelalte științe, ne rămîne să-i imi-

[165] Condillac, *La Logique*, Partea I, cap. III, p. 377.

[166] Așa cum o cred logicienii de la Port-Royal ; cf. Condillac, *La Logique*, Partea a II-a, cap. VI, titlul 5, p. 405, dar cum o concep și autorii *Enciclopediei* ; a se vedea *ibidem*, titlul 4.

[167] Cf. și Condillac, *Traité des systèmes*, cap. II ; precum și Condillac, *Essai sur l'origine...*, Partea I, Secțiunea a II-a, cap. VII.

[168] Condillac, *La Logique*, Partea a II-a, cap. VI, titlul 2, p. 404.

tăm pe geometri, iar mania de a defini după felul lor a devenit mania tuturor filozofilor, sau a tuturor celora ce se consideră ca atare. Deschideți un dicționar al limbii și veți vedea că pentru fiecare articol se născocesc definiții cu prea puțin succes" [169].

Analiza ca metodă, susține Condillac, este cu totul altceva. Ea nu e fructul steril al unor operații fără sens. Ea ne este impusă, dictată de natura însăși ; ea este rezultatul unei învățături care se degajează din observarea naturii, din experiențele cele mai simple pe care le facem pe calea simțurilor. Astfel că natura ne dă cele dintîi lecții referitoare la arta de a gîndi ; ea ni se dezvăluie prin simțuri, căci dacă nu am fi avut niciodată un simț, nu am fi avut cunoașterea nici unui obiect din natură. „Dar, pentru a cunoaște aceste obiecte, este oare suficient să avem simțuri ? Desigur că nu : căci aceleași simțuri ne sînt comune tuturor și totuși nu avem toți aceleași cunoștințe. Această inegalitate nu poate proveni decît de acolo că noi nu știm cu toții să folosim în mod egal simțurile în scopul în care ne-au fost date. Dacă nu învăț să dispun de ele după cum se cuvine, voi dobîndi mai puține cunoștințe decît un altul din același motiv pentru care nu dansăm bine decît în măsura în care învățăm să ne conducem pașii" [170]. Primele noastre cunoștințe sînt datorite simțurilor, însă pe măsura nevoilor noastre, printre care, înainte de toate, nevoia de a ne conserva pe care o aflăm la orice vietate, animalele mai ales veghind la conservarea lor printr-o cunoaștere sigură și promptă a „lecțiilor" ce le primesc de la natură, experiența corectînd erorile *(les méprises)*.

Într-un mod oarecum învecinat, în ce privește linia de a înfățișa, problema este reluată — în alți termeni și cu alte soluții — de către psihologul Köhler în experiența cu maimuța ce tinde să ajungă la o banană situată la o distanță inaccesibilă propriei ei staturi și care se folosește de mai multe lăzi pînă poate apuca fructul ; Köhler susține că aceasta s-ar datora „insight"-ului,

[169] *Op. cit.*, titlul 3, p. 404. A da definiții pentru fiecare articol este totuși ceea ce face Condillac în amplul său *Dictionnaire des synonymes de la langue française*, păstrat în manuscris la Biblioteca Națională din Paris și publicat în 1951, cu o notă introductivă semnată de Mario Roques, împreună cu celelalte opere ale lui Condillac în colecția „Corpus général des philosophes français", editată de Presses Universitaires de France.

[170] Condillac, *La Logique*, Partea I, cap. I, p. 372.

termen englez ce desemnează perspicacitate, pătrundere adîncă căreia el îi dă o coloratură mistică, considerînd-o revelație, iluminare bruscă. I. P. Pavlov arată că nu poate fi vorba de revelație, ci de utilizarea de către maimuță — în limita posibilităților ce i le oferă gîndirea elementară concretă ce-o are — a metodei încercărilor și erorilor.

Dar noi nu cunoaștem lucrurile de la prima vedere, în sensul că nu avem încă idei despre ele. Pentru a alcătui idei despre lucruri, trebuie să le observăm pe acestea unele după altele ; iar, pentru o mai bună însușire, pentru ca să concepem lucrurile așa cum sînt, este nevoie ca ordinea succesivă în care le observăm să se preschimbe în ordinea simultană care este a lor. „Începuturile se referă deci la obiectele principale : pe acestea le observăm succesiv, le comparăm spre a deosebi raporturile în care se află. Cînd, prin acest mijloc, am pătruns situația lor respectivă, le observăm succesiv pe acele care umplu intervalele, le comparăm pe fiecare cu obiectul principal cel mai apropiat și le determinăm poziția. În acel moment deslușim toate obiectele ale căror forme și situații le-am aflat și le cuprindem într-o singură privire. Orînduirea ce le-o dă mintea nu mai este deci succesivă ; este simultană. Este chiar orînduirea în care se află ; și noi le vedem pe toate în același moment în chip distinct" [171]. Astfel putem îmbrățișa un mare număr de idei.

Un obiect foarte complex, un vast peisaj de pildă, se descompune astfel, pe măsură ce ochiul nostru îl detaliază, căci o primă ochire nu-i arată toată bogăția. În primul moment, percepem obiectele principale, iar celelalte se înfățișează ulterior. Dar dacă descompunem, nu o facem decît spre a recompune [172].

Iată însă că dobîndim idei și despre obiecte care nu cad sub simțuri. Acestea nu ne informează decît despre lucruri individuale, deoarece lucrurile din natură, pe care le cunoaștem prin simțuri, sînt toate individuale. Dar, ideile se generează unele prin altele, așa că mergem mereu de la cunoscut la necunoscut. Individii, pe măsură ce-i cunoaștem, îi distribuim în clase, și clasele sînt genuri și specii cărora le adăugăm o denumire. Prin aceste operații, ideile individuale devin dintr-o dată generale, genurile împărțindu-se în specii [173]. „Clasele nu le deosebim după natura

[171] Condillac, *La Logique*, Partea I, cap. II, titlul 3, p. 375.

[172] Vezi *ibidem*, titlul 5, p. 376.

[173] Vezi *ibidem*, Partea I, cap. IV, pp. 378—379.

lucrurilor. ci potrivit manierei noastre de a concepe [174]. La început sîntem izbiți de asemănări și ne comportăm ca un copil care ia toate plantele drept arbori. Dar, mai pe urmă, trebuința de a observa dezvoltă discernămîntul nostru ; și, fiindcă notăm atunci deosebiri, alcătuim clase noi" [175].

Cunoștințele pe care le datorăm la început naturii se înmulțesc și se sistematizează ; ele capătă denumiri ; și rămîn exacte atunci cînd denumirile le sînt proprii, cînd nu sînt confuze. Cauza erorilor se află „în habitudinea de a judeca după denumiri ale căror înțelesuri nu le-am determinat ; am văzut... că cuvintele ne sînt absolut necesare pentru ca să ne facem idei de tot felul ; și vom mai vedea că ideile abstracte și generale nu sînt decît denumiri" [176].

Și aici intervine principiul lui Condillac că orice știință este o *limbă bine întocmită*. „Această observație asupra ideilor abstracte și generale, scrie el, demonstrează că limpezimea și precizia lor depind numai de ordinea în care am efectuat denumirile claselor ; că, în consecință, pentru a determina astfel de idei, nu există decît un mijloc : acel de a făuri bine limba" [177].

Condillac ne-a familiarizat încă în *Essai sur l'origine...* — care este prima sa operă — cu teza că „dacă ideile matematicienilor sînt exacte, aceasta se datorește faptului că sînt rodul algebrei și analizei" [178]. Modelul matematic îi impune ca și lui Descartes sau lui Newton ; și ca și lui Leibniz. Iată, în acest sens, un important pasaj din *Essai sur l'origine...*, care ne dă o serie de lămuriri. „Progresul cunoștințelor noastre despre numere provine... exclusiv din exactitatea cu care am adăugat unitatea sieși, dînd fiecărei progresiuni o denumire care o distinge de cea anterioară și de cea următoare. Știu că o sută e superior cu o unitate față de nouăzeci și nouă și inferior cu o unitate față de o sută și unu ; fiindcă îmi amintesc că am aici trei semne pe care le-am ales spre a

[174] Trebuie să ne sustragem însă unui echivoc. În *Essai sur l'origine...*, Partea I, Secțiunea a II-a, cap. XI, § 104, p. 34, Condillac scrie : „Noi nu creăm propriu-zis idei ; nu facem decît să le combinăm, prin compuneri și descompuneri, pe acele ce le primim prin simțuri".

[175] Condillac, *La Logique*, Partea I, cap. IV, titlul 10, p. 380.

[176] *Ibidem*, Partea a II-a, cap. II, titlul 1, p. 396.

[177] *Ibidem*, Partea a II-a, cap. V, titlul 2, p. 401.

[178] Vezi *op. cit.*, Partea I, Secțiunea a II-a, cap. VII, p. 25.

desemna trei numere ce se succed... Nu trebuie să ne facem iluzii, închipuindu-ne că ideile de numere, despărțite de semnele lor, ar fi ceva clar și determinat... Dacă cineva mă întreabă ce este *o mie*, ce pot răspunde altceva decît că acest cuvînt îmi aduce în minte o colecție anumită de unități ? Iar dacă îmi cere să-i spun ce este acea colecție, văd în mod evident că-mi este peste putință să-l fac să o cuprindă în toate părțile ei. Nu-mi rămîne deci decît să-i prezint în mod succesiv toate denumirile ce au fost inventate spre a semnifica progresiunile anterioare" [179].

Cu alte cuvinte, cel ce mă întreabă trebuie să învețe a adăuga o unitate altei unități pentru a forma *doi, trei* etc., pînă ce ajunge la *o mie* : adică să formeze o serie de denumiri corespunzînd unei reguli (aceea de a adăuga o unitate în legătură cu fiecare denumire nouă). Regula de calcul a numerelor se împletește așadar cu o serie de denumiri închipuite într-o anumită ordine : seria formează astfel un sistem numeral [180]. Mintea omenească ar fi așadar atît de mărginită că nu poate îmbrățișa un mare număr de idei care să nu fie în conexiune. În aritmetică, după cum am văzut, ea mînuiește un ansamblu gata constituit. „Dar cum s-ar putea ca ceea ce e adevărat în aritmetică să fie fals în celelalte științe ? Am putea noi oare să reflectăm în metafizică sau în morală, dacă nu am fi inventat semne spre a ne fixa ideile pe măsură ce am alcătuit colecții noi ? Cuvintele nu se cuvine oare să fie față de ideile tuturor științelor ceea ce sînt cifrele față de ideile aritmeticii ?" [181].

Modelul matematic este mereu prezent în metodologia lui Condillac ; o limbă este o algebră în care denumirile obiectelor ar corespunde semnelor folosite de matematicieni și modurile de a le compune ar răspunde calculului. Astfel, că, pentru el, ceea ce ar fi calculul aritmetic fără semne bine organizate într-un

[179] În *op. cit.*, Partea I, Secțiunea a IV-a, cap. I, §§ 3—4, p. 41.

[180] Trebuie considerat, pe marginea celor arătate de Condillac (cf. *La langue des calculs*, Partea I, cap. II, pp. 425—426), că numărătoarea în sistemul zecimal necesită numai cîteva denumiri de bază, *unu, doi, trei, ...nouă, zece, o sută, o mie* ; restul cuprinde compuși care exprimă operația de formare, precum *unsprezece* (adică unu peste zece), sau *o mie nouă sute șasezeci și doi*, care vine imediat după *o mie nouă sute șasezeci și unu*. Semnele scrise corespondente (1, 2, 3... 9 etc.) denotă de asemenea preocuparea de a simplifica numerele în genere, combinînd cîteva semne de bază.

[181] Condillac, *Essai sur l'origine...*, Partea I, Secțiunea a IV-a, cap. I, § 5, p. 42.

ansamblu, este reflecția în filozofie și știință în lipsa unui aparat de semne bine închegat. Acest aspect apare în întreaga operă a lui Condillac [182] și se manifestă din plin în *La Logique* dar și în *La langue des calculs*. Matematicile, precizează filozoful în această din urmă scriere, recurg la două procedee : „printr-unul raționăm asupra condițiilor unei probleme", iar „prin celălalt, mergem din ecuație în ecuație pînă ce ajungem la soluția pe care o căutăm" [183] Primul procedeu reprezintă, pentru Condillac, analiza în faza descompunerii și constă în punerea în ecuație a problemei ; cel de-al doilea corespunde analizei în efortul de recompunere și constă în rezolvarea metodică a ecuațiilor. Ceea ce înseamnă că metoda analitică trebuie să ne apară ca o lărgire a procedeelor analizei matematice. Dar, calculul matematic „nu se poate face fără semne: chiar acolo unde nu se face nici cu cifre, nici cu litere, el se face cu cuvinte sau cu degetele" [184].

Pe de altă parte, matematicile nu au un caracter riguros decît prin identitatea pe care o stabilește demonstrația, și prin simplitatea acesteia. „ Dar nu există oare demonstrații decît în matematici ? Și dat fiind că celelalte științe nu pot atinge aceeași simplitate, fi-vor ele condamnate să nu devină niciodată îndeajuns de simple spre a convinge că demonstrează ceea ce demonstrează ?" [185]. „Știu perfect, adaugă Condillac ceva mai departe, că se deosebesc mai multe feluri de analiză : *analiza logică, analiza metafizică, analiza matematică :* dar nu există decît o singură analiză, mereu aceeași în toate științele, deoarece, în toate, ea ne duce de la cunoscut la necunoscut prin raționament, adică printr-un șir de judecăți incluse unele într-altele" [186].

Toate științele ar fi riguroase și exacte dacă toate ar vorbi într-o limbă foarte simplă. Nu este necesar, pentru aceasta, să le reducem la matematică. „Și există științe prea puțin exacte, nu fiindcă nu li se aplică algebra, ci fiindcă folosim o limbă

[182] În ce privește geneza numerelor și a elementelor din geometrie a se vedea *Tratatul despre senzații*, respectiv Partea I, cap. IV, § 5 și Partea a II-a, cap. VIII, § 5.

[183] Condillac, *La langue des calculs*, Cartea I, cap. XVI, p. 466.

[184] *Ibidem*, Cartea I, cap. X, p. 442.

[185] Condillac, *La Logique*, Partea a II-a, cap. VII, titlul 2, p. 406.

[186] *Ibidem*, p. 407.

prost croită, fără să o știm măcar, iar, dacă o știm, o croim încă și mai prost" [187].

Alături de Leibniz, Condillac ar trebui să fie citat ca un precursor al logicii simbolice. Fapt este că Leibniz are aceeași concepție cu privire la metoda analitică, susținînd că toate noțiunile se pot descompune în elemente simple și că toate pot fi reconstituite prin regruparea acelor elemente [188]. Trecînd de la gnoseologie la ontologie, Leibniz s-a străduit să arate că orice adevărat subiect (denumit de el monadă) cuprinde dintru început ca predicate tot ce i se va întîmpla ; ca atare noțiunea predicatului e inclusă în acea a subiectului ; orice adevăr referitor la un obiect e deci analitic. Pe de altă parte, Leibniz a recunoscut și el valoarea simbolurilor și a apropiat prin intermediul acestora logica de matematică

„Leibniz concepe știința universală sub forma filozofiei adevărului, care îmbrățișează toate științele, morala și arta, sub forma matematicii universale, înțeleasă ca știință a calculului simbolic al structurilor. Acest puternic limbaj simbolic cuprinde în exprimarea sa nu numai noțiunile riguros științifice, ci și, în genere, gîndurile și sentimentele oamenilor ; în el va fi posibil nu numai să se reprezinte figuri, să se descrie noțiuni complicate, mișcarea, plantele și alcătuirea corpului animalelor, ci și să se compună poeme și cîntece" [189].

Condillac nu a fost un admirator al lui Leibniz [190], precum acesta a fost departe de a fi un admirator al lui Locke. Cert este că unii logicieni burghezi și logisticieni folosesc cu precădere elemente idealiste din opera lui Leibniz. Dar logica simbolică în genere, așa cum continuă să se dezvolte sub ochii noștri în spiritul unei științe adevărate, se află pe linia lui Leibniz, dar și pe acea a lui Condillac, întrucît aceștia au contribuit la precizarea și perfecționarea teoriei logicii.

Este neîndoios că Condillac a socotit că analiza, așa cum o recomandă, este capabilă să-i scoată pe filozofi din controversele

[187] Condillac, *op. cit.*, titlul 6, p. 409.

[188] De aici, pentru Leibniz, cele două funcții ale analizei matematice : diferențierea și integrarea, care trebuie introduse în calcule.

[189] O. M. Tanhilevici, *Concepția lui Leibniz asupra științei simbolice*, în „Analele Romîno-Sovietice", seria Filozofie, nr. 3 (40), 1961, p. 64.

[190] Cf. Condillac, *Traité des systèmes*, cap. VIII, p. 151 și urm.

pe care le-au hrănit cu argumente *apriorice* de-a lungul istoriei gîndirii ; dar el a crezut mai cu seamă că ea este o metodă datorită căreia omenirea întreagă se va putea forma într-un spirit nou care să o ducă la adevărata știință. „Această analiză, scrie Condillac, este adevăratul secret al descoperirilor, fiindcă ne face întotdeauna să ne ridicăm pînă la originea lucrurilor. Ea are acest avantaj că nu îmbrățișează decît puține idei dintr-o dată și totdeauna după o gradație dintre cele mai simple" [191]. Acest secret omenirea rămîne să-l pătrundă.

Toate acestea au legătură și cu preocupările de ordin educativ ale lui Condillac. Într-un lung pasaj din *Essai sur l'origine...* el ni-l prezintă pe preceptorul ideal și adaugă : „Dar cît de puțin numeroși sînt părinții în stare să angajeze astfel de dascăli pentru copiii lor ; și cît de rari mai cu seamă acei (dascăli) care ar fi capabili să le satisfacă cerințele ! Este totuși folositor să se cunoască tot ce ar putea contribui la o bună educație. Dacă nu este cu putință ca acest țel să fie împlinit, ar fi cel puțin de dorit să se evite tot ce i-ar fi cu desăvîrșire potrivnic" [192]. Și Condillac continuă cu recomandările.

Sarcina de educator al infantelui de Parma, Condillac nu a primit-o ca o sinecură. Ne stau mărturie *Cours d'études pour l'instruction du prince de Parme*, pe care filozoful le-a redactat cu îngrijire și pe care le-a prezentat elevului său. O expunere de ansamblu programatică, intitulată *Précis des leçons préliminaires*. deschide seria unor studii [193] printre care *Grammaire*. *De l'art d'écrire*, *De l'art de penser*, *De l'art de raisonner*, *Histoire ancienne*, *Histoire moderne* etc. Dar, așa cum se obișnuia pe atunci, Condillac nu a rezervat toate aceste lucrări prea puțin iscusitului său discipol princiar ; infantele a fost numai un prim beneficiar ; și Condillac a publicat întreg acest material care a cuprins, după cum s-a mai spus, nu mai puțin de 17 volume [194].

[191] Condillac, *Essai sur l'origine...*, Partea I, Secțiunea a II-a, cap. VII, § 66, p. 26.

[192] *Ibidem*, Partea I, Secțiunea a IV-a, cap. I, § 12, p. 44.

[193] În realitate, se vede că acest *Précis des leçons préliminaires* a fost redactat la urmă.

[194] Asupra condițiilor de tipărire și a obstacolelor create de episcopul de Parma, nemulțumit de aprecierile lui Condillac privitoare la politica papală, a se vedea Bédarida, *Parme et la France de 1748 à 1789*, Paris, 1927, pp. 417—418.

Cours d'études... mai presupun că Condillac, aplicînd metoda sa analitică domeniilor celor mai variate, este competent în materie de istorie, de filologie, de istorie a artelor etc. și că se dovedește a fi și un bun critic literar. Preocupările sale legate de problemele artelor frumoase se manifestă deja în prima sa operă *Essai sur l'origine...*, unde geneza diverselor arte, așa cum o înțelege Condillac, este pe larg expusă, studiul referindu-se în special la prozodia greacă și latină [195]. Nu poate fi vorba ca, în acest studiu introductiv, să acordăm un loc prea mare acestor cercetări, deși ele denotă cunoștințe adîncite din partea unui om care a trăit în strălucirea culturală a Parisului din secolul al XVIII-lea, a cărui burghezie a format, între altele, lumea amatorilor de teatru, de operă, fără a mai pomeni de tot felul de manifestări festive care s-au perindat în acele vremuri în acel centru care a căpătat numele de „oraș-lumină".

Participînd la strălucirea metropolei franceze, Condillac a putut să-și dezvolte gustul și să vorbească cu competență despre literatură și artă [196] ; dar și aici el își exprimă îndoielile sale cu privire la aprecierile ce se pot face despre lucruri, atunci cînd lipsește un criteriu sigur.

„Muzica este o artă, scrie el, despre care oricine se crede în drept să judece ; și în consecință, numărul judecătorilor necorespunzători este mare" [197]. Condillac se interesează de originea dansului (și de modul de a nota pașii unui dans), de arta declamatorie (și de modul de a nota intonațiile) și se arată dornic de a-l îndruma pe amatorul de operă, gen teatral pe atunci în formație. Subordonînd unui același principiu de origine „artele de imitație", așa cum sînt cunoscute din antichitate și pînă în timpurile moderne, Condillac face să derive atît dansul cît și muzica din articularea foarte nuanțată a vorbirii în antichitate și din expresia violentă a gesturilor care o însoțeau ; iar prozodia, bine marcată, a devenit un fel de ritm și vorbirea s-a putut diferenția în cîntare, printr-o armonizare mai accentuată a vocii.

[195] În Partea a II-a, Secțiunea I, cap. I—XV. — Nu trebuie să uităm că, în aceleași timpuri, filozoful Diderot consacră interesante pagini de critică saloanelor de pictură din Paris.

[196] Despre muzica lui Lulli pe atunci la modă a se vedea *Essai sur l'origine...*, Partea a II-a, Secțiunea I, cap. V, § § 52—53.

[197] *Ibidem*, Partea a II-a, Secțiunea I, cap. V, § 53.

Educația, despre care am tratat mai sus, pune în joc și problemele în legătură cu comportarea omului în viața de toate zilele. Etica lui Condillac se întemeiază pe două surse foarte deosebite care îi dau un aspect disparat. Printr-unul dintre aceste două aspecte, ea derivă din morala creștină fără să inoveze sau să o depășească cumva ; căci dacă, pentru Condillac există o lege naturală potrivit căreia se formează convențiile dintre oamenii trăind în societate, această lege își are temeiul în voința divină ; Dumnezeu fiind „singurul principiu din care ea emană. Ea se găsea în el mai înainte de a-l fi făurit pe om ; a cercetat-o cînd ne-a zămislit, și a voit să ne supună ei" [198]. Prin aceasta omul s-ar deosebi de animale și sufletul său ar fi nemuritor, fiind chemat să se bucure de recompensele lumii de apoi, în vreme ce animalele, neștiutoare, sînt muritoare. „Nimic nu le este poruncit animalelor, nimic nu le este interzis, ele nu cunosc altă regulă decît forța. Incapabile de a dovedi merite sau lipsa de merite, ele nu au nici un drept la justiția divină. Sufletul lor este deci muritor" [199].

Pe de altă parte însă există implicații în filozofia lui Condillac care așază problema morală în cadrul utilitarismului burghez. Nevoile de conservare proprie sînt forțele care conduc pașii statuii sale, în primul rînd acele care își au rădăcina în sentimentul de foame. Statuia se ridică pînă la ceea ce îi apare ca *bun* (de pildă, poamele bune), nu însă și pînă la ideea *binelui* moral [200]. Nesociabilă prin natura ei, statuia ar intra, dacă ne conformăm celor spuse mai sus în legătură cu morala, în rîndul animalelor mai mult decît în acel al oamenilor. În această perspectivă, la care ne predispun necesitățile de sistem și de metodă ale lui Condillac, nu ne putem de loc apropia cu el de pozițiile materialiștilor francezi din secolul al XVIII-lea care, negînd principiile formaliste ale moralei feudalo-clericale, prezentau ca temei al moralei laice un egoism „rațional", o îmbinare rațională adică a mobilelor egoiste ale individului cu cele derivînd din necesitățile vieții în societate. Utilitarismul nețărmuit, așa cum apare

[198] Condillac, *Traité des animaux*, Partea a II-a, cap. VII, p. 371. — A se consulta un text asemănător în Condillac, *La Logique*, Partea I, cap. VI.

[199] Condillac, *Traité des animaux*, p. 371.

[200] Cf., în această privință, *infra* în *Tratatul despre senzații*, Partea a IV-a, cap. III.

în ficțiunea statuii condilliaciene, era propriu să ducă la sistemul lui Bentham, care justifica și promova folosul personal, egoismul brutal și îngust, considerînd că ele constituie adevăratul mobil al acțiunilor omenești. În studiul succint pe care îl prezentăm nu putem să dăm o mai mare amploare cercetărilor acestora în domeniul moralei lui Condillac.

Nu putem să ne întindem prea mult, de altfel, nici în ce privește opera de economie politică a lui Condillac, intitulată : *Le commerce et le gouvernement considérés relativement l'un à l'autre* (1776), deși această contribuție este departe de a fi neglijabilă. Caracteristic este faptul că, în această scriere, Condillac pune în scenă de la început un mic grup social primitiv, trăind în stare de completă izolare, factor primar comparabil cu statuia din *Tratatul despre senzații*, implicînd persistența aceleiași metode de reducere prin analiză la elementele cele mai simple. Dar mai trebuie notat că abordînd acest domeniu al economiei politice, Condillac își îndreaptă de îndată privirile asupra raporturilor dintre economic și politic, problemă pe care, în limitele orientărilor și cunoștințelor secolului său, el nu o poate încă înfățișa în mod științific și pe care numai clasicii marxismului o vor rezolva, arătînd că politicul este expresia concentrată a economicului, dar că la rîndul său are o uriașă influență asupra economicului, iar puterea politică fiind elementul hotărîtor pentru menținerea unei astfel de orînduiri ; „...interesele de clasă cele mai esențiale, «hotărîtoare», scrie Lenin, pot fi satisfăcute *numai* prin prefaceri *politice* radicale în general ; îndeosebi interesul economic fundamental al proletariatului poate fi satisfăcut numai printr-o revoluție politică de pe urma căreia dictatura proletariatului să înlocuiască dictatura burgheziei" [201]. Condillac nu știe, și nu poate să știe, că economicul și politicul, în interdependența dintre ele, trebuie considerate în procesul istoric al luptelor dintre clase. Pentru el, politicul interferează cu economicul numai în sensul că o politică înțeleaptă este de natură să favorizeze dezvoltarea economică, în timp ce măsurile rău chibzuite ale stăpînirii, taxele, vămile, războaiele și toate calamitățile pe care le provoacă un

[201] V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 6, Editura Politică, București, 1961, p. 45.

regim insuficient de luminat, stînjenesc dezvoltarea comerțului și a agriculturii și opresc pe loc științele, literele și artele [202]. În cele din urmă, Condillac se declară pentru libertatea comerțului, situîndu-se printre pionierii liberalismului economic burghez. Lucrarea lui Condillac expune în genere vederile unei burghezii mai înaintate, rupînd cu teoriile lui Quesnay, șef al școlii fiziocraților care între altele au avut un rol important în crearea economiei politice burgheze ; Quesnay a avut meritul că a încercat să prezinte procesul reproducției capitaliste în ansamblu, dar pretindea, într-un spirit învechit, că singurul izvor al bogăției este agricultura. Pentru Condillac, producția depinde de muncă, fie de asocierea naturii și a muncii, fie de munca singură ; principial totuși „a produce... este a da materiei o formă nouă" [203]. Uvragiul lui Condillac se întemeiază pe o raportare axiologică, folosită simplist. Economicul pune în funcție, pentru el, noțiunea de *valoare*, care derivă ea însăși din noțiunea de *nevoie*, în sensul pe care acest din urmă termen îl are în genere în opera sa, adică legat de psihologia individuală. „Cînd un lucru poate satisface una dintre nevoile noastre, zicem că e util ; cînd nu poate servi nici unei nevoi, cînd nu ne poate sluji la nimic, zicem că e inutil. Nevoia ce o avem de un lucru este așadar temeiul utilității sale. Potrivit acestei utilități, îl prețuim mai mult sau mai puțin, adică socotim că e propriu într-un grad mai mic sau mai mare uzului căruia îl destinăm : această prețuire este ceea ce se cheamă *valoare*" [204]. Totuși, la Condillac se schițează ideea că valoarea nu e o noțiune pur subiectivă. Schimbul pune în prezență un vînzător și un cumpărător care trebuie să găsească și unul, și altul un folos din operație și chiar se arată preocupați să tragă un maximum de profit. Valoarea este deci o rezultantă ; ea presupune un factor social care se diferențiază de cel individual.

Este cazul să considerăm că cugetarea lui Condillac în această materie are puncte într-o măsură apropiate de concepțiile lui

[202] A se vedea în special *Le commerce et le gouvernement...*, Partea a II-a, cap. V, pp. 331—332, cu ipoteza celor patru monarhii ; de asemenea, se pot cerceta în aceeași privință *Concluziile* acelei opere.

[203] Condillac, *Le commerce et le gouvernement...*, Partea I, cap. IX, p. 261.

[204] *Ibidem*, Partea I, cap. I. pp. 244—245.

Adam Smith [205], D. Ricardo, cele mai valoroase din economia politică clasică engleză, care a constituit unul dintre izvoarele marxismului. Considerentele lui Condillac asupra *valorii* au și ele nevoie de a fi reanalizate după metode științifice. Referindu-se la ele, Marx demonstrează că filozoful francez ajunge la concluzii greșite datorită confuziei puerile pe care o face între *valoarea de schimb* și *valoarea de întrebuințare*. Condillac, ca și de altminteri unii economiști mai recenți, arată Marx, raționează în ipoteza simplistă, după care se atribuie „unei societăți cu o producție de mărfuri dezvoltată o stare în care producătorul își produce singur mijloacele de subzistență, aruncînd în circulație numai ceea ce depășește propriile sale trebuințe, numai *prisosul*" [206]. În realitate, în actul de comerț, negustorul valorifică în bani o marfă, el face să intre în procesul de circulație un produs pe care nu are nici un sens să zicem că îl sustrage unei folosiri directe din partea sa. Condillac nu a avut încă nici cea mai palidă idee despre natura valorii de schimb [207] ; iar argumentul său de mai sus, după cum arată Marx, e repetat adesea și de unii economiști moderni, „mai ales atunci cînd este vorba de a prezenta forma dezvoltată a schimbului de mărfuri, *comerțul*, ca producătoare de *plusvaloare*" [208] ; teoria plusvalorii fiind, după expresia lui Lenin, „piatra unghiulară a teoriei economice a lui Marx" [209].

Opera lui Condillac s-a bucurat de o mare răspîndire, fiind publicată într-un număr de ediții succesive. Care a fost răsunetul

[205] De remarcat coincidența anului publicării operei lui Condillac, *Le commerce et le gouvernement...*, a operei lui Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (Cercetări asupra naturii și cauzelor bogăției la națiuni), a operei lui Jeremy Bentham, *A Fragment on Government...* ; toate au fost publicate în același an 1776. Încă la 1764, A. Smith a făcut o călătorie în Franța, unde l-a cunoscut pe Turgot și pe Quesnay, pe care îi frecventa și Condillac ; nu este exclus ca unele dintre ideile sale să fi ajuns pînă la Condillac pe calea unor schimburi de păreri, directe sau indirecte. Ceilalți economiști citați aparțin unor generații mai tinere.

[206] K. Marx, *Capitalul*, E.S.P.L.P., București, 1957, vol. I, p. 189.

[207] Se vede și de aici cum Condillac aplică mereu aceeași metodă a trecerilor de la simplu la complex fără a admite salturi.

[208] K. Marx, *op. cit.*, p. 189.

[209] V. I. Lenin, *Trei izvoare și trei părți constitutive ale marxismului*, în V. I. Lenin, *Marx-Engels Marxism*, ed. a III-a, Editura Politică, București, 1959, p. 73.

real al cugetării sale ? Într-o frază care ni-l amintește pe Montaigne, Condillac ne vorbește despre el însuși cu o modestie care este dovada unui spirit ales. „Să nu citiți această lucrare, spune el în *La langue des calculs*, pentru a lua lecții de la mine. Eu nu-mi dau lecții decît mie însumi, căci sînt un începător ca și voi ; și, de vreți, dați-vă singuri lecții. Ceea ce nu știți, învățați plecînd de la ceea ce știți, iar descoperirile ce le veți face să fie pentru voi înșivă ca și cum ar fi niște amintiri" [210]. Memoria axată pe fenomenul spontan al atenției avînd pentru Condillac un rol de frunte în conducerea travaliului de analiză, reținem din această recomandare că metoda pe care opera sa o propune îi apare mai esențială decît sistemul său pornit pe baze senzualiste ; folosind metoda, fiecine poate printr-o reflecție proprie să ajungă la adevăr și să evite pseudocunoștințele apriorice.

De altfel, Condillac nu a făcut școală propriu-zisă. În timpul revoluției burgheze de la 1789 și al primului imperiu napoleonian, s-a ivit în Franța, este drept, un șir întreg de așa-ziși „condilliacieni" — care-și spuneau și „ideologi" [211], printre care Volney, Garat, Destutt de Tracy, Cabanis, Degérando și Laromiguière. Caracteristic este că toți aceștia nu l-au urmat pe Condillac în străduința sa de a purifica senzualismul lui Locke [212] ; ei s-au situat mai mult pe pozițiile empirismului și senzualismului englez, considerîndu-l pe Condillac ca pe înaintașul lor francez în această materie, ca pe un șef de grupă. Pe de altă parte, ei au mers încă mai puțin pe linia învățăturilor condilliaciene referitoare la teoria semnelor. Dar ceea ce ei au moștenit este tocmai indicația metodologică, „ideologii" propunîndu-și în esență să limiteze cercetările în filozofie la o analiză psihologică directă a ideilor sau la o analiză filozofică a impresiilor senzoriale, lăsînd la o parte considerațiile speculative și apriorice. Nu-i mai puțin adevărat că ei s-au agățat însă de una dintre laturile negative ale filozofiei lui Condillac. După cum remarcă cu drept cuvînt filozoful sovietic H. N. Momdjian, „apelurile lui Cabanis, Destutt de Tracy și Volney, de a renunța

[210] Condillac, *op. cit.*, Partea a II-a, cap. V, p. 478.
[211] Termenul a fost propus de unul dintre ei, anume de către Destutt de Tracy.
[212] Cf. Georges Le Roy, *op. cit.*, p. XXXII.

la încercările de a cunoaște tot ce nu este nemijlocit accesibil simțurilor noastre, marchează degenerescența agnostică a materialismului ideologilor burgheziei postrevoluționare și pregătesc terenul pentru pozitivismul plat și eclectic, care ceva mai tîrziu avea să inunde filozofia burgheză din Franța. Afirmația că tot ce depășește granițele cunoașterii sensibile este inaccesibil rațiunii umane, însemna renunțarea de a pune și rezolva problema fundamentală a filozofiei, cea a raportului dintre gîndire și existență... Istoria a arătat că aceste invenții pozitiviste, atît în Franța cît și în alte țări, nu au reprezentat decît o trecere camuflată de la materialism la idealism..." [213].

Oricum, dacă opera lui Condillac a întîlnit oarecare indulgență la eclecticii reacționari, ca Victor Cousin, datorită concesiilor pe care le-a făcut agnosticismului [214], nu-i mai puțin adevărat că ea a stîrnit în cercurile catolice care au ridicat capul în perioada Restaurației o ură și o înverșunare ce se reflectă în critica cu totul netemeinică pe care i-o aduce filozoful idealist Maine de Biran. Iar iluminismul său a contribuit la descătușarea spiritelor de ideile preconcepute ale secolului, în vreme ce concepțiile sale senzualiste care legau viața psihică de datele simțurilor și senzațiile de obiectele lumii reale au constituit unul dintre izvoarele teoriilor materialiștilor „care, recunoscînd importanța pozitivă a concepțiilor filozofice ale lui Condillac, l-au criticat în același timp pentru abaterea sa spre idealism și agnosticism" [215].

Opera lui Condillac a exercitat o puternică influență stimulativă favorabilă în Italia, mai ales asupra juristului Beccaria (asupra studiului acestuia *Despre stil*) și a fraților Verri [216].

În țara noastră Condillac a exercitat o influență ce este departe de a fi neglijabilă, filozoful francez fiind studiat mai întîi în Academiile grecești de către Veniamin din Lesbos și de către Daniel Philippide care a tradus în limba greacă *La Logique* a lui Condillac, precum și *Éléments d'idéologie* ale dis-

[213] H. N. Momdjian, *Filozofia lui Helvétius*, Editura Științifică, București, 1962, p. 340.
[214] Vezi *ibidem*, p. 129.
[215] M. A. Dînnik, *op. cit.*, vol. I, p. 461.
[216] Vezi De Sanctis, *Storia della letteratura italiana*, f. a. și Nina Façon, *Istoria literaturii italiene — Iluminismul și romantismul*, Partea I — *Iluminismul*, curs litografiat, Tipografia și litografia învățămîntului, București, 1955, p. 99.

cipolului acestuia Destutt de Tracy, ambele scrieri devenind manuale de bază ale şcolilor greceşti [217]. Sub acest imbold, şcolile romîneşti din principate au început şi ele să cultive filozofia lui Condillac. Dar primul efort de mai mare amploare pe care îl putem menţiona în acest sens se datoreşte unui tînăr profesor, anume Erdeli, adus din Transilvania de Gheorghe Lazăr la 1820, care a ţinut o serie de lecţii la Colegiul Sf. Sava despre filozofia lui Condillac. Întreg colegiul s-a împărţit atunci în două tabere, aceea a „kantienilor" şi aceea a „condilliacienilor", disputa aprinsă opunîndu-i pe cei doi dascăli, Gh. Lazăr, proclamînd apartenenţa sa la kantism şi împotrivindu-se cu toată hotărîrea vederilor lui Erdeli [218]. Heliade Rădulescu nu a rămas nici el străin de această dispută, iar *Gramatica* pe care a compus-o pentru uzul elevilor săi pe la 1822 se inspiră îndeaproape din *Grammaire* a lui Condillac. Heliade a prezentat-o „Societăţii Literare", care a publicat-o la 1828 la Sibiu pe spezele lui Golescu. Totodată *Tratatul de Istorie* al lui Condillac, care făcea parte din *Cours d'études*... pentru învăţătura infantelui de Parma a fost tradus în limba romînă la 1829 la stăruinţa lui Grigore Băleanu.

Din Moldova nu ne-au rămas ecouri ale unei dispute filozofice ca aceea care am văzut că s-a ivit în Muntenia. Vasile Vîrnav traduce însă, între 1824 şi 1825, *Logica* lui Condillac, probabil după traducerea grecească a lui Philippide, iar nu după originalul francez [219]. Manuscrisul a circulat în Iaşi în conformitate cu uzul vremii ; în sensul că orice manuscris trecea, după citire, de la un amator la altul, uneori făcîndu-se şi copii care circulau paralel. Costache Negruzzi relatează că tatăl său avea într-o odaie un sipet plin cu manuscrise şi că nu lăsa să treacă pe la el nici o traducere fără a pune să i se scoată o copie [220].

[217] Cf. D. Popovici, *La littérature roumaine à l'époque des lumières* (Literatura romînă în epoca luminilor), Sibiu, 1945. — Tot Philippide ar fi tradus în greceşte şi *Tratatul despre senzaţii* al lui Condillac.

[218] Cf. Ion Heliade Rădulescu, *Viaţa lui Gh. Lazăr*, în *Lepturariul romînesc al lui Aron Pumnu*, t. IV, Partea I, p. 62.

[219] Din această traducere a lui Vîrnav ni s-a păstrat numai partea a doua, astăzi la Biblioteca Academiei R.P.R., Secţia Manuscrise, sub nr. 3738.

[220] Cf. C. Negruzzi, *Păcate de tinereţe*, p. 4.

Lucrurile s-au oprit aici ; ele s-au mărginit în trecut la aceste iniţiative haotice, care dovedesc totuşi o vădită curiozitate a spiritelor înaintate ale timpului faţă de cugetarea lui Condillac ; dar este tot atît de vădit, din lipsa oricăror manifestări ulterioare, că acest interes a scăzut tot mai mult. În învăţămîntul universitar din timpul regimului burghezo-moşieresc, iluministul şi senzualistul francez nu şi-a aflat locul ce i se cuvenea în cadrul istoriei cugetării universale. Noul regim, al puterii populare, a creat posibilităţi mai înainte necunoscute, care au făcut ca operele de seamă ale filozofilor înaintaţi din trecut să fie traduse şi puse la îndemîna maselor. Traducerea de faţă a uneia dintre operele majore ale lui Condillac contribuie la acest ţel.

TRATATUL
DESPRE SENZAŢII

TRATATUL DESPRE SENZAŢII [1]

„Voi explica lucrurile după cum voi putea ; nu desigur în felul oracolului lui Apolon, aşa încît vorbele să-mi fie sigure şi statornice , ci ca un om de rînd, încercînd să urmăresc, pe calea presupunerilor, părerile probabile".

CICERO, *Tusc. Quaest.*,
Cartea I, cap. IX

ÎN ATENȚIA CITITORULUI [2]

Am uitat să atrag atenția cititorului asupra unei chestiuni pe care ar fi trebuit s-o menționez — poate că n-ar fi stricat chiar s-o repet de mai multe ori — în cuprinsul acestei cărți ; socotesc însă că recunoașterea neglijenței mele va compensa repetițiile fără să prezinte inconvenientele unor repetiții frecvente. Îl previn deci pe cititor că e neapărat necesar să se substituie întru totul statuii pe care o vom examina. Trebuie să începem să existăm o dată cu statuia, să nu avem decît un singur simț atunci cînd ea nu are decît unul, să nu dobîndim decît ideile pe care ea le dobîndește, să nu ne însușim decît obiceiurile pe care ea și le însușește : într-un cuvînt, să nu fim decît ceea ce ea este. Statuia nu va judeca la fel ca noi decît atunci cînd va avea toate simțurile și toată experiența noastră. Și noi nu vom judeca la fel ca ea, decît atunci cînd ne vom presupune lipsiți de tot ceea ce îi lipsește ei. Cred că cititorii care vor izbuti să i se substituie întru totul nu vor întîmpina dificultăți în înțelegerea acestei cărți : ceilalți, însă, îmi vor face nenumărate greutăți.

Deocamdată nu se poate înțelege ce este statuia pe care îmi propun s-o examinez ; iată de ce acest avertisment va părea, fără îndoială, nepotrivit. Va fi însă, un motiv în plus pentru a-l remarca și a-l ține prezent în minte.

REZUMAT RAȚIONAT DIN
TRATATUL DESPRE SENZAȚII[1]

Scopul principal al lucrării de față este să arate că toate cunoștințele și toate facultățile noastre au la bază simțurile sau, pentru a ne exprima mai precis, senzațiile[4]; căci, de fapt, simțurile nu sînt decît o cauză ocazională[5]. Nu ele simt, ci numai sufletul simte, prin intermediul organelor, toate cunoștințele și toate facultățile sale derivînd din senzațiile care-l modifică.

Cercetarea de față aduce o contribuție foarte mare la progresul artei de a raționa; ea singură poate s-o dezvolte pînă la principiile sale elementare[6]. Căci nu vom izbuti să descoperim un mod sigur de a ne călăuzi în permanență gîndurile, dacă nu știm cum s-au format[7]. Ce să așteptăm de la niște filozofi[8], veșnic gata să se refere la un instinct, pe care sînt incapabili să-l definească?[9]. Putem spera, oare, că vom face să secе izvorul erorilor noastre atîta timp cît sufletul nostru va continua să aibă o acțiune atît de misterioasă? Trebuie deci să ne observăm de la primele senzații pe care le încercăm, să găsim explicația primelor noastre procese, să mergem pînă la originea ideilor noastre, să explicăm amănunțit felul în care iau naștere, să le urmărim pînă la limitele pe care ni le-a prescris natura. Într-un cuvînt, trebuie, după cum spune Bacon, să înnoim întregul intelect al omului[10].

Dar, mi se va răspunde, din moment ce repetăm o dată cu Aristotel că toate cunoștințele ne sînt transmise pe calea simțurilor[11], nu ne mai rămîne nimic de adăugat. Orice om inteligent e în stare să facă studiul acesta pe care-l găsești atît de necesar și nimic nu e mai inutil decît să zăbovești împreună cu Locke asupra unor asemenea amănunte[12]. Aristotel dovedește mult mai multă putere creatoare cînd se mulțumește să cuprindă într-o maximă generală întregul sistem al cunoștințelor noastre.

E adevărat că Aristotel a fost unul dintre cei mai geniali oameni ai antichității și cei care ridică această obiecție au, desigur, mult spirit [13]. Dar dacă vor să se convingă cît de puțin întemeiate sînt imputările la adresa lui Locke și cît de mult le-ar folosi să studieze opera acestui filozof în loc s-o critice, e de ajuns să-i auzim cum judecă, ori să citim cărțile lor, dacă au scris ceva în domeniul filozofiei [14].

Dacă oamenii aceștia ar împreuna o metodă exactă cu o gîndire foarte clară și foarte precisă, ar fi oarecum îndreptățiți să afirme că eforturile metafizicii în vederea cunoașterii spiritului omenesc sînt inutile. Numai că i-am putea bănui de o exagerare a respectului ce-l manifestă față de Aristotel, exagerare avînd drept scop dobîndirea dreptului de a-l disprețui pe Locke ; i-am putea bănui de asemenea că îl disprețuiesc pe Locke numai sperînd că vor reuși în acest fel să arunce disprețul asupra tuturor metafizicienilor [15].

Afirmația că simțurile sînt la baza tuturor cunoștințelor noastre este veche. Totuși, peripateticienii erau atît de departe de a cunoaște acest adevăr, încît, deși mulți dintre ei erau spirite foarte distinse, n-au știut niciodată să-l pună în valoare și, după sute de ani, un astfel de adevăr aștepta încă să fie descoperit [16].

Se întîmplă destul de des ca un filozof să se declare partizanul unui adevăr fără a-l cunoaște ; uneori, el se lasă dus de curent și se supune părerii celor mulți ; alteori, mai curînd din ambiție decît din supunere, omul rezistă, luptă și reușește cîteodată să cucerească mulțimea.

Așa s-au format aproape toate sectele [17] : ele raționau adesea la întîmplare ; dar trebuia desigur ca unele dintre ele să aibă cîteodată dreptate, de vreme ce se contraziceau totdeauna.

Nu știu ce l-a făcut pe Aristotel să-și enunțe principiul asupra originii cunoștințelor noastre. Dar ceea ce știu este că el nu ne-a lăsat nici o lucrare care să dezvolte acest principiu și mai știu, pe de altă parte, că el căuta să contrazică peste totul opiniile lui Platon.

Locke vine imediat după Aristotel, căci nu trebuie să ținem seama de ceilalți filozofi care au scris despre același subiect [18]. Fără îndoială, Locke a adus lumină în această privință, dar a lăsat încă multă obscuritate. Vom vedea că majoritatea judecăților ce se îmbină cu senzațiile noastre i-au rămas necunoscute, că nu și-a dat seama în ce măsură ne e indispensabil să învățăm

cum să pipăim, cum să vedem, să auzim etc., că toate facultățile sufletului i-au părut însușiri înnăscute și că n-a bănuit că ar putea să aibă originea în senzația însăși [19].

Locke era atît de departe de a îmbrățișa în toată întinderea lui sistemul omului, încît, fără Molineux [20], n-ar fi avut, poate, niciodată prilejul să observe că la formarea senzațiilor vizuale participă și unele judecăți [21]. El neagă categoric această participare în cazul celorlalte simțuri, crezînd deci că ne servim de ele în mod firesc, datorită unui fel de instinct și fără contribuția gîndirii la modul de a ne folosi de ele.

Încercînd să elaboreze o istorie a gîndirii umane, domnul de Buffon [22] atribuie pe neașteptate omului pe care-l zugrăvește, deprinderi care ar fi trebuit dobîndite treptat ; el n-a știut că orice simț se dezvoltă trecînd printr-o serie întreagă de judecăți. Domnul de Buffon afirmă că mirosul este primul simț al animalelor, că, singur fiind, ar putea înlocui pe toate celelalte simțuri și că, din primul moment, așadar mai înainte de a fi căpătat îndrumările pipăitului — el determină și călăuzește toate mișcările lor [23].

Tratatul despre senzații este singurul studiu care-l prezintă pe om despuiat de toate deprinderile sale. Urmărind sentimentul [24] din clipa în care se naște, aici se demonstrează modul în care omul dobîndește folosința facultăților lui. Acei care vor fi priceput sistemul senzațiilor, vor admite că nu mai au nevoie să recurgă la denumiri vagi, ca : instinct, mișcare mașinală și altele asemănătoare sau, în orice caz, dacă le vor folosi, vor ști să-și facă despre ele idei precise.

Dar pentru ca această lucrare să-și atingă scopul, era neapărat necesar să vorbim despre originea tuturor operațiilor pe care le efectuează omul ; iată de ce nu le pierdem niciodată din vedere [25]. Va fi de ajuns să indicăm faptul în acest rezumat.

Dacă senzațiile omului n-ar prezenta nici un interes pentru el, impresiile pe care le fac obiectele asupra lui ar dispare ca niște umbre, fără a lăsa nici o urmă a trecerii lor. După ani de zile de existență omul s-ar pomeni ca în prima clipă a vieții sale, adică lipsit de orice fel de cunoștințe și fără alte facultăți în afară de sentiment. Dar natura senzațiilor sale nu-i îngăduie să rămînă cufundat în această letargie. Cum ele nu pot fi decît plăcute sau neplăcute [26] omul este interesat să le caute pe cele dintîi și să se ferească de celelalte. Cu cît e mai viu con-

trastul dintre plăceri și necazuri, cu atît mai mult oferă prilej de agitație sufletului.

În asemenea caz, lipsa unui obiect pe care-l considerăm necesar fericirii noastre ne dă o stare de indispoziție, de neliniște pe care o numim *nevoie* și care dă naștere dorințelor. Aceste nevoi revin potrivit cu împrejurările, adesea se formează altele noi, fapt care înlesnește dezvoltarea cunoștințelor și a facultăților noastre [27].

Locke este primul care a observat că neliniștea pricinuită de lipsa unui obiect stă la baza hotărîrilor noastre [28]. Dar el crede că dorința dă naștere neliniștii, în timp ce lucrurile se petrec tocmai invers. De altfel, Locke crede că între dorință și voință ar fi o deosebire mai mare decît există de fapt [29]. În sfîrșit, e de părere că neliniștea nu influențează decît asupra unui om cu toate simțurile și toate facultățile intacte [30].

Trebuia deci să demonstrăm că această neliniște este cauza primară a deprinderilor noastre [31] de a pipăi, de a vedea, de a auzi, de a simți, de a gusta, de a compara, de a judeca, de a gîndi, de a dori, de a iubi, de a urî, de a se teme, de a spera, de a voi și că, într-un cuvînt, ea dă naștere tuturor deprinderilor sufletului și ale corpului.

Pentru aceasta era nevoie să mergem mai departe decît acest filozof. Dar, cum e cu neputință să studiem primele noastre gînduri și primele noastre mișcări, trebuia să ghicim și, prin urmare, să facem diferite presupuneri.

Totuși, nu era suficient să mergem pînă la producerea senzației. Pentru a surprinde procesul de dezvoltare a tuturor cunoștințelor și tuturor facultăților noastre, era important să deslușim tributul pe care-l datorăm fiecăruia dintre simțuri și această încercare n-o făcuse încă nimeni. De aici au luat naștere cele patru părți ale *Tratatului despre senzații*.

Prima parte se ocupă de simțurile care nu judecă prin ele însele despre obiectele dinafară.

Partea a doua studiază pipăitul, adică singurul simț care judecă prin el însuși despre obiectele dinafară.

Partea a treia indică felul în care pipăitul învață celelalte simțuri să judece despre obiectele dinafară.

Partea a patra vorbește despre nevoile, despre ideile și despre activitatea unui om izolat, în deplina posesie a tuturor simțurilor sale.

Din expunerea noastră reiese în mod limpede că scopul tratatului de față este să dovedească ce idei anume datorăm fiecăruia dintre simțuri și în ce măsură toate laolaltă ne dau cunoștințele necesare conservării noastre [32].

Așadar, senzațiile sînt acelea care dau naștere întregului sistem al omului, sistem complet, alcătuit din părți care se leagă și se sprijină între ele [33]. Este o înlănțuire de adevăruri, primele observații pregătind pe cele următoare, în timp ce ultimele le confirmă pe cele precedente. Dacă, de pildă, după ce ai citit prima parte, începi să te gîndești că, poate, ochiul nu judecă singur dimensiunile, formele, pozițiile și distanțele, capeți deplina convingere că așa este, după ce înveți din partea a treia că toate aceste idei îi vin prin mijlocirea pipăitului.

Dacă acest sistem se referă la niște presupuneri [34], în schimb, toate consecințele ce derivă din el se sprijină pe experiența noastră. Așa, de pildă, nu există om limitat la simțul mirosului; o astfel de ființă n-ar fi în stare să vegheze la conservarea sa. Dar pentru a ajunge la adevărul raționamentelor ce am făcut, studiind acest om, e de ajuns să ne examinăm pe noi înșine pentru a recunoaște că toate ideile și toate facultățile pe care le descoperim la el, ar putea avea la bază numai mirosul și că prin mijlocirea acestui singur simț ne-ar fi imposibil să le dobîndim pe celelalte. Ne-am fi putut mulțumi să studiem numai mirosul și să facem abstracție de văz, de auz, de gust și de pipăit; dacă am recurs la presupuneri e pentru că, datorită lor, abstractizarea se realizează mai lesne.

REZUMATUL PĂRȚII I [35]

Locke afirmă că cele două izvoare ale ideilor noastre sînt simțurile și reflecția. Ar fi mai exact să admitem unul singur, pe de o parte fiindcă, inițial, reflecția nu e decît senzația însăși, iar pe de altă parte fiindcă joacă mai puțin rolul de izvor al ideilor și mai mult pe acela de canal de-a lungul căruia își fac drum ideile pornite din simțuri [36].

Această greșeală, oricît ar părea de neînsemnată, întunecă o bună parte din sistemul său, fiindcă-l împiedică să-și dezvolte principiile. Iată de ce Locke se mulțumește să admită că sufletul

omenesc observă, gîndește, se îndoiește, crede, judecă, cunoaște, vrea, reflectează și că sîntem cu toții convinși de existența acestor operații, pentru că le descoperim în noi înșine și pentru că ele contribuie la progresul cunoștințelor noastre. Dar Locke n-a simțit nevoia de a descoperi principiul și nici felul în care se nasc aceste operații, n-a bănuit nici că ele ar putea fi doar niște deprinderi dobîndite ; se pare că el le considera înnăscute și susținea doar că se perfecționează prin exercițiu.

În 1746 am încercat să indic modul în care se nasc facultățile sufletului [37]. Încercarea mea a părut originală și s-a bucurat de un oarecare succes, succes explicat, însă, prin mijloacele modeste de care mă foloseam în expunere. Căci aceasta este soarta descoperirilor în domeniul spiritului omenesc : o dată scoase la lumină, au o aparență de simplitate atît de mare, încît publicul citește lucruri la care nici nu visase, convins fiind totuși că nu află nimic nou.

Acesta este și cusurul *Tratatului despre senzații*. Cine citește în introducere [38] că *judecata, reflecția, pasiunile și toate operațiile ce se petrec în sufletul omenesc nu sînt decît înseși senzațiile care se transformă în mod diferit* crede că are în față un paradox căruia nu i se poate găsi nici o dovadă. După ce însă a citit pînă la capăt tratatul, este ispitit să declare că e vorba despre *un adevăr foarte simplu pe care-l cunoaște toată lumea*. Puțini cititori au rezistat acestei ispite.

Stabilirea adevărului de mai sus este ținta principală a primei părți din *Tratatul despre senzații*. Cum însă acest adevăr poate fi demonstrat în cadrul examinării simultane a tuturor simțurilor noastre, nu le voi separa deocamdată și-mi voi rezerva prilejul de a-l prezenta aici într-o nouă lumină [39].

Dacă mai multe senzații se nasc în același timp și cu egală intensitate (sau aproape egală), omul nu este deocamdată decît un animal care simte ; cu ajutorul numai a experienței ne putem convinge că, în acest caz, mulțimea impresiilor înlătură orice intervenție a spiritului.

Dar e suficient să nu îngăduim decît menținerea unei singure senzații sau chiar fără să le suprimăm cu desăvîrșire pe celelalte, să le micșorăm numai intensitatea, și iată că spiritul este preocupat mai cu deosebire de senzația care și-a păstrat toată vivacitatea. Această senzație devine atenție [40] fără să mai fie nevoie să presupunem altceva în suflet [41].

Dacă, de pildă, simțurile mele îmi dau asalt de pretutindeni, nu mai sînt prea atent, sau chiar nu sînt de loc atent la ceea ce văd ; senzațiile văzului devin atenție în clipa în care numai ochii mei sînt expuși obiectelor exterioare. Totuși, în clipa aceea, impresiile mele pot fi și sînt chiar, uneori, atît de intense, atît de variate și atît de numeroase, încît zăresc o mulțime de lucruri, deși nu acord atenție nici unuia dintre ele ; de îndată însă ce-mi opresc privirea asupra unui obiect, senzațiile particulare ce primesc de la acest obiect constituie însăși atenția ce îndrept asupra lui. Iată cum o senzație înseamnă atenție, fie pentru că e singură, fie pentru că e mai puternică decît toate celelalte.

E de ajuns ca o nouă senzație să devină mai intensă decît prima și se va transforma la rîndul ei în atenție.

Dar cu cît a fost mai puternică prima senzație, cu atît impresia ce a lăsat-o se păstrează mai mult. Aceasta o dovedește experiența.

Așadar, capacitatea noastră de a simți se împarte între senzația pe care am avut-o și cea pe care o avem în clipa de față, ambele fiind prezente în noi în același timp, deși în mod diferit : una pare că ține de domeniul trecutului, cealaltă pare că e actuală.

A observa sau a simți cele două senzații constituie unul și același lucru ; dar acest sentiment ia numele de *senzație*, cînd impresia asupra simțurilor se produce în prezent, și de *memorie*, cînd senzația care nu se produce în clipa de față, ni se înfățișează ca o senzație trecută. Memoria nu este deci, decît senzația transformată [42].

Așa că putem dispune de atenție în două feluri, una exercitîndu-se cu ajutorul memoriei, cealaltă — cu ajutorul simțurilor.

De îndată ce atenția se dedublează, comparația își face apariția ; căci a fi atent la două idei în același timp sau a le compara, e unul și același lucru. Dar nu le putem compara fără a observa deosebirile și asemănările dintre ele : a observa astfel de raporturi înseamnă *a judeca*. De unde reiese că a compara și a judeca sînt echivalente cu atenția însăși ; în felul acesta, senzația devine pe rînd atenție, comparație, judecată [43].

Obiectele pe care le comparăm au o mulțime de raporturi, fie pentru că impresiile ce produc asupra noastră sînt foarte diferite, fie pentru că se deosebesc numai într-o anumită măsură,

fie pentru că, asemănîndu-se, se combină în mod diferit în fiecare din ele. În acest caz, atenția pe care le-o acordăm cuprinde mai întîi toate senzațiile pricinuite de obiectele în cauză. Dar cum această atenție este, la rîndul ei, îmbucătățită, comparațiile noastre sînt vagi, raporturile ce surprindem rămîn confuze, iar judecățile la care ne oprim sînt imperfecte sau șovăitoare ; ne vedem deci constrînși, să ne mutăm atenția de la un obiect la altul, examinîndu-le separat calitățile. De pildă, după ce le-am judecat cu privire la culorile lor, le judecăm în privința înfățișării și apoi a mărimii lor. Trecînd astfel în revistă toate senzațiile pe care le prilejuiesc în noi, descoperim, cu ajutorul mai multor comparații și judecăți, raporturile dintre ele, concluzia tuturor judecăților fiind ideea [44] ce ne formăm despre fiecare obiect. Călăuzită astfel, atenția este ca o lumină care se reflectă de pe un corp pe un altul, pentru a le lumina pe amîndouă și o numesc *reflecție*. Așadar, după ce a fost atenție, comparație, judecată, senzația devine însăși reflecția [45].

Am spus destul pentru a da o idee despre felul în care facultățile înțelegerii sînt privite în *Tratatul despre senzații* și pentru a arăta că nu din dorința de generalizare s-a spus că toate au o origine comună. Sistemul acesta s-a clădit oarecum singur, ceea ce îl face să fie cu atît mai solid. Voi adăuga cîteva cuvinte pentru a explica și apariția facultăților voinței.

Cîteodată, tocmai sentimentele care ne sînt foarte familiare ne creează mai multe greutăți cînd vrem să le explicăm. Ceea ce noi numim *dorință* intră în această categorie. După Malebranche, ea este o *mișcare a sufletului* [46], și cînd face această afirmație, vorbește ca toată lumea. Foarte adesea se întîmplă ca filozofii să considere o metaforă drept noțiune exactă. Locke este totuși la adăpostul unei asemenea mustrări ; dar voind să definească dorința, el a confundat-o cu cauza care o produce. *„Neliniștea pe care omul o găsește în el însuși* — spune el [1] — *cînd e vorba de lipsa unui lucru a cărui posesiune în acel moment i-ar aduce ideea de plăcere, este ceea ce noi numim «dorință»*". Cititorul se va convinge curînd că dorința înseamnă altceva decît această neliniște.

[1] John Locke, *Eseu asupra intelectului omenesc*, Cartea a II-a, cap. 20, § 6 [Nota lui Condillac] ; p. 211, vol. I, Editura Științifică București, 1961.

Senzațiile nu sînt indiferente decît prin comparație [47] ; fiecare dintre ele este, în sine, plăcută sau neplăcută : a simți și a nu te simți bine sau rău sînt expresii absolut contradictorii.

Prin urmare, plăcerea sau durerea care acaparează capacitatea noastră de a simți produc atenția, din care derivă memoria și judecata.

Nu ne vom putea simți deci prost, sau mai puțin bine decît ne-am simțit înainte, fără să comparăm starea în care ne aflăm actualmente cu stările prin care am trecut. Cu cît ne adîncim în această comparație, cu atît mai mult ne cuprinde neliniștea prin intermediul căreia putem judeca ce important e pentru noi să ne schimbăm situația ; simțim nevoia unui „mai bine". Curînd, memoria ne reamintește obiectul pe care-l credem în stare să contribuie la fericirea noastră și, pe dată, activitatea tuturor facultăților noastre se îndreaptă spre acest obiect. Numim *dorință* acțiunea acestor facultăți.

Ce facem într-adevăr cînd dorim ceva ? Judecăm că avem nevoie de un bun oarecare. Din acea clipă, reflecția noastră nu are altă preocupare. Dacă obiectul respectiv e prezent, ne fixăm ochii asupra lui și întindem brațele ca să-l apucăm. Dacă e în altă parte, închipuirea îl face să învie și zugrăvește în culori vii plăcerea de a-l poseda. Dorința nu e deci decît acțiunea acelorași facultăți atribuite înțelegerii, acțiune care, călăuzită în direcția unui obiect de neliniștea ce pricinuiește lipsa lui, determină totodată și acțiunea facultăților corpului. Dar pasiunile, dragostea, ura, speranța, teama, voința, se nasc din dorință. Iată cum toate acestea nu înseamnă deocamdată decît senzația transformată [48].

Vom examina în amănunt toate aceste chestiuni în *Tratatul despre senzații*, unde vom găsi explicarea modului în care, trecînd din trebuință în trebuință, din dorință în dorință, se formează imaginația, se nasc pasiunile, sufletul devine tot mai activ de la un moment la altul și se ridică mereu pe scara cunoașterii [49].

Influența plăcerilor și a durerilor este demonstrată cu deosebire în partea întîia. Acest principiu nu este neglijat nici o clipă în cursul lucrării, astfel că nu se bănuiește niciodată vreo operație în sufletul statuii și nici o mișcare în trupul ei, fără a se indica motivul care le-a determinat.

Tot în această primă parte am urmărit să examinăm și separat, și împreună mirosul, auzul, gustul și văzul. Un adevăr care se înfățișează mai întîi înaintea noastră este că simțurile mai sus

pomenite [50] nu ne oferă prin ele însele nici o cunoștință despre obiectele exterioare. Dacă filozofii au fost de altă părere, dacă s-au înșelat pînă la a presupune că mirosul ar putea reglementa singur mișcările animalelor, greșeala lor se explică prin faptul că, fără să analizeze senzațiile, ei au considerat drept efect al unui singur simț, o serie de acțiuni pentru a căror realizare contribuie mai multe simțuri [51].

O ființă limitată la miros se va simți numai pe sine în senzațiile sale [52]. Oferiți-i obiecte mirositoare și își va da seama că există ; dacă nu-i dați nimic de mirosit, nu va avea acest sentiment. Față de ea însăși, nu trăiește decît prin și în mirosuri ; ea se crede și nu se poate crede altceva decît mirosurile înseși.

Un astfel de adevăr poate fi cu ușurință recunoscut, cînd e vorba numai de miros și de văz. Dar obiceiul de a judeca la vedere despre proporții, forme, poziții și distanțe e atît de mare, încît nu ne putem închipui că a fost o vreme cînd, deschizînd ochii, ne-am văzut așa cum vedem acum.

Nu ne-a fost greu să prevenim raționamentele greșite la care vor duce prejudecățile existente în această privință, deoarece și noi am făcut astfel de greșeli în *Eseu asupra originii cunoștințelor omenești* [53]. N-am crezut necesar să răspundem unor asemenea raționamente în *Tratatul despre senzații*, deoarece ne-am fi pierdut în amănunte care ar fi obosit pe cititorii inteligenți. Am crezut că reflecțiile făcute asupra mirosului și asupra auzului pot înlătura toate ideile preconcepute în legătură cu văzul. Într-adevăr, ar fi suficient pentru asta să raționăm în mod consecvent, ceea ce însă nu e puțin lucru cînd ești nevoit să lupți împotriva prejudecăților.

Dacă mirosul și auzul nu ne dau nici un fel de informație despre obiectele exterioare, asta se datorește faptului că, limitate prin ele însele să modifice sufletul omenesc, nu-i arată nimic din exterior. Același lucru se întîmplă și cu vederea : extremitatea razei care lovește retina produce o senzație, dar aceasta nu se referă de la sine la cealaltă extremitate a razei [54], ci rămîne în ochi, și nu duce mai departe, ochiul aflîndu-se atunci în același caz ca și o mînă, care, pipăind pentru prima dată un baston, l-ar apuca de un capăt. Evident, mîna aceasta n-ar cunoaște decît capătul înșfăcat și n-ar putea distinge nimic altceva în senzația sa. Capitolul al optulea din partea a II-a a *Tratatului despre senzații* a fost scris pentru a dovedi în ce măsură este justă această

comparație și pentru a pregăti cititorul în vederea înțelegerii celor ce mai rămîneau de spus în legătură cu vederea [55].

Bine, veți spune, dar ochiul n-are nevoie să învețe să pipăie ca să distingă culorile. Vede, cel puțin în el însuși, dimensiunile și formele. Dacă, de pildă, i se înfățișează o sferă roșie pe fond alb, el va distinge limitele sferei.

Va distinge ! Iată un cuvînt mai important decît s-ar crede. Discernămîntul nu e ceva înnăscut ; experiența ne învață că el se perfecționează. Dar din moment ce se perfecționează, înseamnă că începe undeva. Nu trebuie să credem, așadar, că distingem de îndată ce vedem. Dacă, de pildă, vi s-ar arăta un tablou care ar fi imediat acoperit cu un văl, v-ar fi cu neputință să spuneți ce ați văzut. De ce ? Fiindcă ați văzut fără să distingeți nimic Un pictor va distinge în acest tablou mai multe lucruri decît dumneata sau decît mine, pentru că ochii lui au mai multă experiență. Dar deși noi distingem mai puțin decît el, vom distinge mai mult decît un copil care n-a văzut niciodată tablouri și ai cărui ochi au și mai puțină experiență decît ai noștri. În sfîrșit, dacă vom continua să comparăm pe acei care disting puține lucruri cu acei care disting și mai puține, vom ajunge la concluzia că nu poți începe să distingi ceva decît dacă privești cu ochi care încep să capete experiență.

Afirm deci că ochiul vede în mod firesc toate obiectele care fac oarecare impresie asupra lui, dar adaug că nu știe să distingă decît în măsura în care învață să privească și voi dovedi că, pentru a distinge figura cea mai simplă, nu este suficient s-o vezi [56].

S-a mai spus că : *Nimic nu e mai greu decît să explici în ce mod pipăitul ar învăța ochiul să vadă, dacă folosirea acestui ultim organ ar fi cu totul imposibilă fără ajutorul primului.* Iată unul din motivele care ne-ar putea face să credem că ochiul vede prin el însuși mărimile și formele [1]. Lucrul acesta, atît de complicat, va fi explicat în partea a treia.

În sfîrșit, ultimul mobil al primei părți este de a arăta întinderea și limitele puterii de discernămînt a simțurilor despre care e vorba. Aflăm în această parte că o statuie limitată la miros, are idei particulare, idei abstracte, idei despre numere ; mai aflăm ce gen de adevăruri particulare și generale cunoaște,

[1] *Scrisoare despre orbi*, p. 171[57].

ce noțiuni are despre posibil și despre imposibil și în ce chip judecă despre durată potrivit succesiunii senzațiilor sale [58].

Tot aci se vorbește despre somnul, despre visele și despre *eul* ei, dovedindu-se că, deși înzestrată cu un singur simț, ea are în germene toate facultățile noastre [59].

Trecem apoi la simțul auzului, al gustului și al văzului [60], lăsînd în seama cititorului grija de a le aplica observațiile făcute în legătură cu mirosul. Nu ne oprim decît asupra trăsăturilor lor particulare, sau, dacă ne îngăduim unele repetiții, nu o facem decît pentru a reaminti principii care, fiindu-ne prezentate din cînd în cînd, ușurează înțelegerea întregului sistem.

Ne mulțumim să pomenim doar în trecere aceste amănunte pentru că ne ocupăm de ele într-o serie de analize, despre care n-am putea da într-un rezumat decît o idee prea puțin precisă.

REZUMATUL PĂRȚII A II-a [61]

Pe de o parte, toate cunoștințele noastre provin din simțuri, pe de altă parte, senzațiile noastre nu sînt decît stările noastre. Atunci cum putem zări obiecte exterioare nouă? Într-adevăr, s-ar părea că ar trebui să vedem numai sufletul nostru modificat în chip diferit [62].

Recunosc că problema aceasta nu a căpătat o soluție fericită în prima ediție a *Tratatului despre senzații*, fapt care nu i-ar fi scăpat, desigur, doamnei Ferrand [63]. Deși contribuise mai mult decît mine la elaborarea acestei cărți, în ajunul morții sale nu era mulțumită de rezultatele obținute și susținea că foarte multe lucruri trebuiau refăcute. Am dus singur munca pînă la capăt și am gîndit-o prost, fiindcă n-am știut să stabilesc atunci stadiul în care se găsea problema [64]. Mai curios este că toți acei care au vrut să mă critice, direct sau indirect, n-au fost în stare să-l stabilească mai bine decît mine și au judecat și ei greșit.

Problemele bine puse sînt probleme rezolvate; greutatea constă deci, în a le pune cum trebuie și adeseori ea este mare îndeosebi în metafizică. Limba în care se exprimă această știință nu are, firește, simplitatea algebrei și ne este tare greu să-i dăm simplitate, fiindcă însuși spiritului nostru îi vine foarte greu să

fie simplu. Totuși, nu vom reuși să stabilim precis problemele pe care le discutăm, decît dacă ne vom exprima cu cea mai mare simplitate. Dar cum foarte adesea, calitatea noastră de metafizicieni se datorește mai curînd lecturilor decît reflecției noastre, ridicăm o problemă în termenii folosiți și de alții, o discutăm așa cum a mai fost discutată, astfel încît rămîne tot nesoluționată.

Am dovedit că, avînd senzațiile de miros, de auz, de gust și de văz, omul s-ar putea crede el însuși miros, sunet, gust, culoare și că n-ar lua în nici un fel cunoștință de obiectele înconjurătoare [65].

E tot atît de cert că, avînd simțul pipăitului, ar rămîne în aceeași stare de ignoranță dacă n-ar face nici o mișcare. În acest caz, ar remarca doar senzațiile pe care i le provoacă aerul din jur: în consecință, i-ar fi cald sau frig [66], ar simți plăcere sau durere. Acestea sînt feluri de a fi din care n-ar vedea nici prezența aerului și nici a oricărui alt corp; în toate s-ar simți doar pe el însuși.

Trei condiții sînt necesare pentru a-l constrînge pe acest om să judece că există corpuri: mai întîi, membrele sale trebuie să fie determinate să se miște; în al doilea rînd, mîna lui, organul cel mai important pentru pipăit, să-și atingă trupul și ceea ce e în jur; în sfîrșit, printre senzațiile încercate de mîna lui să existe una care să reprezinte neapărat corpuri [67].

Or, o parte a întinderii este o continuitate formată din continuitatea mai multor întinderi [68]; un corp este o continuitate formată din alăturarea altor corpuri și, în general, o continuitate este formată din alăturarea altor continuități. Așa judecăm noi și ne e cu neputință să judecăm altfel, dat fiind că nu putem concepe o întindere decît cu ajutorul altor întinderi și corpuri decît cu ajutorul altor corpuri [69].

În consecință, pipăitul sau nu ne va da nici o cunoștință despre corpuri sau, printre senzațiile ce-i datorăm, va exista una pe care nu o vom percepe ca pe un fel de a fi al nostru, ci mai curînd ca pe un fel de a fi al unei continuități obținute prin alăturarea altor continuități. Trebuie să fim constrînși a gîndi că această senzație însăși este ceva întins.

Cine presupune deci, că statuia raționează pentru a trece de la ea însăși la corpuri, se înșală, căci nu există, cu siguranță, nici un fel de raționament care să-i poată ușura această trecere și, de altfel, ea nu poate începe prin a raționa.

Natura însă [70] a raționat în locul ei și a alcătuit-o în așa fel încît să poată fi mișcată, să poată pipăi și să poată avea, datorită pipăitului, o senzație care o face să judece că în afara ființei sale simțitoare, există lucruri continue, formate prin alăturarea altor lucruri continue și deci că există o întindere și corpuri. Iată despre ce e vorba în partea a II-a a *Tratatului despre senzații*.

REZUMATUL PĂRȚII A III-a

Afirmația potrivit căreia în mod natural ochiul nu vede obiecte colorate exterioare, îl revoltă și pe filozof, care protestează împotriva unei idei menite să-i răstoarne prejudecățile [71]. Totuși, astăzi oricine consideră culorile drept simple modificări prin care trece sufletul nostru [72]. Dar nu avem, oare, aci o contradicție ? Dacă am judeca în mod consecvent, am putea crede într-adevăr că sufletul observă culorile dincolo de el, numai pentru că le simte în el însuși ? [73]. Să ne uităm o clipă toate deprinderile, să ne considerăm la începuturile lumii și să ne închipuim că Dumnezeu ne spune : *Voi crea un suflet și-l voi înzestra cu anumite senzații care vor fi, doar, modificări ale substanței sale*. Am trage de aici concluzia că acest suflet își va urmări senzațiile în afara lui ? Și dacă Dumnezeu ar adăuga că, într-adevăr, așa se va întîmpla, nu ne-am întreba oare cum este posibil așa un lucru ? Dar ochiul — ca și mirosul, auzul și gustul — este un organ care se mărginește să modifice stările sufletești [74].

Pipăitul îndrumează [75] aceste simțuri. De îndată ce obiectele iau, sub mîna noastră, anumite forme, anumite dimensiuni, mirosul, auzul, văzul și gustul cuprind care mai de care în senzațiile lor aceste obiecte și modificările sufletului devin calități a tot ce există în afara lui.

O dată dobîndite aceste deprinderi, e greu să mai distingi ce aparține fiecărui simț. Totuși, domeniile lor sînt perfect delimitate : singur pipăitul are în sine posibilitatea de a transmite ideea de mărime, de formă etc. Lipsit de ajutorul pipăitului, văzul nu mai oferă sufletului decît modificări simple, numite *culori*, după cum mirosul nu-i oferă decît modificări simple numite *mirosuri*.

Din prima clipă în care ochiul se deschide în fața luminii, sufletul nostru este modificat [76], dar aceste modificări sînt numai interne și, pentru moment, nu au nici întindere, nici formă.

Dacă o împrejurare oarecare ne face să ne acoperim ochii cu mîna, sentimentul ce-l încercăm slăbește sau dispare cu totul. Îndată ce retragem mîna, el revine. Mirați, repetăm aceste experiențe și considerăm aceste senzații ale sufletului în legătură cu organul pe care l-a atins mîna noastră.

Dar, a le raporta la acest organ, înseamnă a le desfășura pe întreaga suprafață exterioară care a fost în contact cu mîna noastră. Iată deci că modificările simple ale sufletului au și început să producă la extremitățile ochilor fenomenul de ceva întins ; în această situație s-a aflat la început orbul lui Cheselden, după ce a fost operat de cataractă [77].

De curiozitate sau de teamă, ne acoperim ochii cu mîna, o depărtăm, o apropiem și ni se pare că porțiunea pe care o zărim se schimbă. Atribuim aceste schimbări mișcărilor mîinii noastre și începem să cugetăm că la o distanță oarecare de ochi sînt culorile.

Atunci atingem un obiect asupra căruia ni s-a fixat privirea, obiect pe care-l presupunem colorat uniform, de pildă, în albastru. În acest caz, albastrul care mai înainte părea să se afle la o distanță nedeterminată, trebuie să pară acum la aceeași distanță ca și suprafața atinsă cu mîna și culoarea se va întinde pe toată suprafața, după cum se întinsese mai întîi pe suprafața externă a ochiului. E ca și cum mîna ar spune văzului : *albastrul se află pe fiecare parte pe care o parcurg*, iar văzul, repetînd mereu această judecată, se deprinde atît de bine cu ea, încît ajunge să simtă culoarea albastră, acolo unde a gîndit că se află ea.

Exercitîndu-se mai departe, văzul capătă o forță care-i devine firească și de la o clipă la alta își ia elanul pe distanțe mai mari, mînuind și cuprinzînd obiecte la care pipăitul nu poate ajunge și străbătînd spațiul cu o repeziciune uluitoare.

E lesne de înțeles din ce cauză ochiul este singurul organ de simț care are privilegiul de a învăța de la pipăit să dea o întindere senzațiilor sale.

Dacă razele reflectate nu s-ar îndrepta totdeauna în linie dreaptă în același mediu, dacă străbătînd medii diferite nu s-ar frînge mereu conform unor legi constante, dacă, de pildă, cea mai ușoară schimbare a aerului le-ar schimba continuu direcția, razele reflectate de corpuri diferite s-ar aduna, cele trimise de un singur

obiect s-ar separa și ochiul n-ar putea observa niciodată, nici dimensiunile, nici formele, pentru că senzațiile obținute ar fi confuze.

Chiar în cazul că direcția razelor s-ar supune totdeauna legilor dioptricii, ochiul ar fi în aceeași situație, dacă pupila ar avea aceleași dimensiuni ca și retina ; căci, atunci, razele venite din toate părțile, l-ar lovi fără nici o regulă [78].

Presupunînd aceasta, cu văzul s-ar întîmpla același lucru ca și cu mirosul, și anume : culorile ar acționa asupra lui după cum mirosurile acționează asupra nasului și pipăitul nu i-ar putea ajuta decît în măsura în care-i ajută mirosului. Am zări toate culorile de-a valma și n-am putea distinge decît cel mult culorile dominante. Ne-ar fi însă cu neputință să le întindem pe suprafețe și am fi foarte departe de a bănui că aceste senzații sînt în stare să reprezinte prin ele însele o întindere.

Dar după modul în care se reflectă chiar pînă pe retină. razele înseamnă pentru ochi exact ceea ce înseamnă două bastoane încrucișate pentru mîini [79]. În acest fapt este o mare analogie între modul în care vedem și modul în care pipăim cu ajutorul a două bastoane ; astfel încît mîinile pot spune pe bună dreptate ochilor : *faceți ca noi* și ei le urmează numaidecît sfatul.

Am putea presupune că mirosul învață să aprecieze la perfecție dimensiuni, forme, poziții și distanțe. Ar fi suficient, pe de o parte, să supunem corpusculele mirositoare legilor dioptricii și, pe de altă parte, să construim organul mirosului cam după modelul organului văzului, astfel încît, după ce s-au încrucișat la intrare. razele de miros să lovească tot atîtea puncte distincte situate pe o membrană interioară, cîte există pe suprafețele care le reflectă.

În acest caz, ne-am obișnui curînd să extindem mirosurile asupra obiectelor și filozofii n-ar pierde prilejul să spună că mirosul nu are nevoie de îndrumările pipăitului pentru a-și da seama de dimensiuni și de forme.

Dumnezeu ar fi putut stabili ca razele de lumină să constituie cauza ocazională a mirosurilor, așa cum se întîmplă pentru culori. Dar mi se pare lesne de înțeles că într-o lume unde s-ar întîmpla așa, ochii ar putea ca și aci să învețe să aprecieze mărimi, forme, situații și distanțe.

Sper că cititorii care raționează nu vor mai avea nimic de opus la aceste ultime reflecții. Cît despre acei care nu pot lua

decît hotărîri conforme deprinderilor lor, nu am nimic să le spun. Aceștia vor găsi, desigur, foarte ciudate presupunerile pe care le-am făcut mai sus.

Iată principiile discutate în partea a III-a a *Tratatului despre senzații*. Enumerarea lor aici este suficientă. În carte ele vor fi dezvoltate mai pe larg, o dată cu concluziile corespunzătoare și mai ales cu ideile desprinse din colaborarea celor cinci simțuri.

REZUMATUL PĂRȚII A IV-a

După ce toate simțurile au fost instruite, nu ne mai rămîne decît să examinăm nevoile pe care trebuie să le satisfacem pentru conservarea noastră. Partea a IV-a arată influența acestor nevoi, ordinea în care ne determină să studiem obiectele cu care sîntem în legătură, cum ajungem să prevedem și să muncim, împrejurările favorabile acestor activități și care sînt primele noastre judecăți asupra bunătății și a frumuseții lucrurilor. Într-un cuvînt, vedem în ce mod omul, care la început nu a fost decît un animal în stare să simtă, devine un animal care judecă și poate să vegheze singur la conservarea sa.

Aci se termină sistemul de idei care începe o dată cu această carte. Le voi rezuma.

Cuvîntul *idee* exprimă un lucru pe care nimeni — îndrăznesc s-o afirm — nu l-a explicat încă îndeajuns. Iată de ce se mai discută încă asupra originii sale [80].

O senzație nu este încă o idee, atîta timp cît e considerată numai ca un sentiment [81] ce se mărginește să modifice sufletul. Dacă în clipa aceasta mă doare ceva, nu voi spune că am ideea de durere, ci că o simt.

Dacă-mi amintesc însă, de o durere, amintirea și ideea sînt atunci unul și același lucru ; și dacă spun că îmi fac o idee despre o durere de care mi se vorbește, dar pe care n-am simțit-o niciodată, înseamnă că judec după o durere încercată cîndva, sau după o alta existentă în această clipă. În primul caz, ideea încă nu se deosebește de amintire, în al doilea caz, ideea este sentimentul unei dureri actuale, modificată de raționamente menite să-mi reprezinte durerea altcuiva.

Senzațiile actuale de auz, de gust, de vedere și de miros nu sînt decît niște sentimente, atîta timp cît aceste simțuri n-au

căpătat încă îndrumările pipăitului, deoarece, în acest caz, sufletul nu le poate considera decît drept schimbări în propria lui stare. Dar dacă aceste sentimente nu există decît în memoria care și le reamintește, ele se transformă în idei și atunci nu mai spunem : *am sentimentul situației în care m-am aflat*, ci spunem : *îmi amintesc sau îmi fac o idee despre ea.*

Singură, senzația actuală, în împlinirea ei [82], este prin ea însăși în același timp sentiment și idee. Este sentiment, datorită raportului în care se află față de sufletul pe care-l modifică și este idee datorită raportului în care se află față de un obiect exterior.

Această senzație ne silește în curînd să considerăm ca fiind în afara noastră orice modificare pe care pipăitul o pricinuiește sufletului ; iată de ce orice senzație tactilă reprezintă obiectele pe care le apucă mîna.

Obișnuit să-și raporteze senzațiile la lumea exterioară, pipăitul prilejuiește și altor simțuri să dobîndească această deprindere și din acest motiv, ni se pare că toate senzațiile noastre sînt calități ale obiectelor care ne înconjură ; ele le reprezintă deci, ele sînt niște idei.

Dar, evident, aceste idei nu ne ajută să cunoaștem ceea ce sînt ființele în sine ; ele se mărginesc să le înfățișeze numai prin raporturile față de noi, fapt ce demonstrează îndeajuns cît de inutile sînt eforturile filozofilor, care vor neapărat să pătrundă pînă în natura lucrurilor.

Senzațiile noastre se adună în afara noastră, alcătuind un număr de mănunchiuri, egal cu numărul obiectelor pe care le distingem. De aici împărțirea în idei simple și idei complexe [83].

Luată separat, fiecare senzație poate fi privită ca o idee simplă ; dar o idee complexă este formată din mai multe senzații pe care le strîngem în afara noastră. De pildă, albeața acestei hîrtii este o idee simplă ; un mănunchi de mai multe senzații, ca : soliditate, formă, albeață etc., este o idee complexă.

Ideile complexe sînt complete sau incomplete [84] : primele cuprind toate calitățile obiectului pe care-l reprezintă, în timp ce ultimele nu conțin decît o parte a lor. Necunoscînd natura ființelor, nu ne putem face o idee completă despre nici una din ele și sîntem siliți, astfel, să ne mărginim a descoperi acele dintre însușirile lor care se raportează la noi. Nu avem idei complete decît în metafizică, în morală și în matematică, pentru că aceste științe n-au drept obiect decît noțiuni abstracte [85].

La întrebarea : ce este un corp ? trebuie deci, să răspundem : *este mănunchiul de calități pe care le pipăiți, le vedeți etc. cînd obiectul este prezent ; iar cînd obiectul este absent, el înseamnă amintirea însușirilor pe care le-ați pipăit, le-ați văzut etc.*

Aici, ideile se împart în alte două specii : unora le voi da numele de sensibile, celorlalte, de intelectuale. Ideile sensibile reprezintă obiectele care acționează chiar în clipa de față asupra simțurilor noastre ; ideile intelectuale reprezintă obiectele care au dispărut după ce ne-au impresionat : aceste idei nu se deosebesc între ele decît în felul în care amintirea se deosebește de senzație [86].

Cu cît avem o memorie mai bună, cu atît mai mult sîntem în stare să dobîndim idei intelectuale. Aceste idei constituie fondul nostru de cunoștințe, după cum ideile sensibile sînt originea lor.

Fondul acesta devine obiectul reflecției noastre, de care ne putem ocupa din cînd în cînd în mod exclusiv, fără a face de loc uz de simțuri. Iată de ce pare să fie în noi ca și cum s-ar fi aflat din totdeauna ; s-ar spune că ar fi existat înaintea oricărei senzații și nu mai știm cum trebuie să-i considerăm începuturile. Așa se explică greșeala de a crede în ideile înnăscute.

Cînd ideile intelectuale ne sînt familiare, le putem readuce în noi aproape în toate cazurile după voință. Datorită lor putem aprecia mai bine obiectele pe care le întîlnim. Ele se confruntă neîncetat cu ideile sensibile și ne ajută să descoperim raporturi care sînt noi idei intelectuale și din care se îmbogățește fondul nostru de cunoștințe.

Dacă examinăm raporturile de asemănare, adunăm în aceeași clasă pe toți indivizii la care remarcăm aceleași calități ; dacă examinăm raporturile de deosebire, înmulțim numărul claselor, le subordonăm unele altora sau le distingem sub toate raporturile. De aici derivă speciile, genurile, ideile abstracte și generale [87].

Dar nu avem nici o idee generală care să nu fi fost particulară. Un obiect pe care avem ocazia să-l remarcăm pentru prima oară, devine un model la care raportăm tot ceea ce îi seamănă ; și această idee, care la început n-a fost decît singulară, ia un aspect cu atît mai general, cu cît facultățile noastre de discernămînt sînt mai puțin formate.

Iată dar că, de la idei particulare, trecem deodată la altele foarte generale și nu coborîm la idei subordonate decît în măsura în care lăsăm să ne scape mai puțin deosebirile între lucruri.

Toate aceste idei nu alcătuiesc decît un singur lanţ : cele sensibile sînt legate de noţiunea întinderii în aşa fel încît toate corpurile nu ne apar decît ca o întindere trecută prin modificări diferite. Ideile intelectuale se leagă de cele sensibile, din care îşi trag originea, ceea ce le face să se reîmprospăteze ori de cîte ori o impresie chiar dintre cele mai slabe acţionează asupra simţurilor. Nevoia, care ni le-a dat, devine principiul care ni le restituie, iar petrecerea lor neîncetată în faţa spiritului se explică prin veşnica repetare şi succesiune a nevoilor noastre.

Astfel se prezintă, în general, sistemul ideilor noastre. Pentru a-l simplifica şi a-l limpezi, trebuiau să fie analizate operaţiile efectuate de simţuri. Filozofii n-au cunoscut o astfel de analiză. Iată de ce raţionamentele lor în această materie au fost greşite [1].

[1] „Cînd discutăm despre idei (spune autorul *Logicii* de la Port-Royal, partea I, cap. 1) [88] nu desemnăm prin acest nume imaginile din închipuirea noastră, ci tot ce avem în minte ori de cîte ori putem afirma, pe bună dreptate, că am conceput un lucru, indiferent de modul în care îl concepem". Asemenea fraze sînt vagi, bineînţeles. Descartes a fost tot atît de confuz în acest domeniu. Malebranche şi Leibniz s-au mulţumit să construiască nişte sisteme ingenioase [89]. Locke a izbutit mai bine, totuşi mai are unele obscurităţi pentru că n-a lămurit îndeajuns toate operaţiile simţurilor [90]. În fine, domnul de Buffon afirmă că *„ideile nu sînt decît nişte senzaţii comparate"*, fără să dea o altă explicaţie [91]. S-ar putea să fie vina mea, dar nu înţeleg acest limbaj. Eu cred că, pentru a compara două senzaţii este nevoie, în prealabil, să ştii cîte ceva despre amîndouă. Iată, deci, nişte idei obţinute fără nici o comparaţie.

DESPRE SCOPUL ACESTEI CĂRŢI

Nimeni nu-şi poate aminti starea de ignoranţă în care s-a născut, pentru că această stare nu lasă nici un fel de urme [92]. Ne amintim că am ignorat, numai cînd e vorba de lucruri despre care ne amintim că le-am învăţat vreodată ; şi pentru a remarca ce învăţăm, trebuie să ştim ceva în prealabil : trebuie să fi simţit că ai cîteva idei, pentru a observa că te simţi avînd nişte idei pe care nu le aveai înainte [93]. Această memorie raţională [94] datorită căreia trecerea de la o cunoştinţă la alta e astăzi pentru noi atît de sensibilă, nu poate totuşi să reconstituie primele noastre cunoştinţe ; ea nu poate decît să le bănuiască, ceea ce constituie originea tendinţei noastre de a crede că ele s-au născut împreună cu noi. Cine afirmă că omul a învăţat să vadă, să audă, să guste, să simtă, să pipăie pare că enunţă paradoxul cel mai ciudat. S-ar crede că natura ne-a acordat întreaga folosinţă a simţurilor, chiar din clipa în care le-a alcătuit şi că ne-am servit totdeauna de ele, fără a le fi studiat, deoarece azi nu mai sîntem obligaţi să le studiem.

Aveam şi eu prejudecăţi de acest fel în perioada în care mi-am publicat *Eseul asupra originii cunoştinţelor omeneşti*. Raţionamentele lui Locke asupra unui orb din naştere căruia i s-ar da simţul văzului nu mă făcuseră să renunţ la prejudecăţile mele ; în consecinţă, l-am combătut pe acest filozof afirmînd că ochiul apreciază în mod firesc formele, dimensiunile, poziţiile şi distanţele [95].

Dumneavoastră, Doamnă [96], ştiţi cine m-a ajutat să-mi spulber în cele din urmă prejudecăţile, ştiţi cît de mult a contribuit la elaborarea cărţii mele o fiinţă care vă era foarte dragă şi care merita atît de mult stima şi prietenia Dumneavoastră [1]. Cartea

[1] Ea m-a sfătuit să aleg epigraful : *„Ut potero ; explicabo"* etc.

aceasta e consacrată memoriei sale și m-am adresat Dumneavoastră, ca să am totodată plăcerea de a vorbi despre ea și durerea de a o regreta. Fie ca monumentul ce-i ridic să poată perpetua amintirea prieteniei dintre Dumneavoastră și moartă, precum și onoarea ce mi-ați făcut amîndouă de a mă prețui.

Dar cum m-aș putea îndoi de succesul acestui tratat, cînd mă gîndesc în ce măsură îi aparține ei? Cele mai exacte și mai subtile afirmații pe care le cuprinde sînt datorate spiritului ei bine construit și vioiciunii imaginației sale, însușiri care-i aparțineau într-o măsură neobișnuită. Doamna Ferrand [97] își dăduse seama că trebuia să analizăm simțurile unul cîte unul, să distingem în mod precis ideile ce datorăm fiecăruia în parte, să observăm cum se dezvoltă fiecare și cum se ajută între ele.

Pentru a atinge acest scop, am construit o statuie imaginară [98], cu o organizare interioară asemănătoare organizării noastre și animată de un spirit lipsit de orice fel de idei. Ne-am închipuit, pe de altă parte, că învelișul ei de marmură o împiedică să se folosească de vreunul din simțurile sale și ne-am rezervat dreptul de a le expune după bunul nostru plac diferitelor impresii, cărora le sînt susceptibile.

Am crezut că trebuie să începem cu mirosul, pentru că, dintre toate simțurile, acesta e simțul care pare să contribuie mai puțin la formarea cunoștințelor spiritului omenesc. Le-am cercetat apoi pe celelalte și după ce le-am analizat pe fiecare în parte și pe toate împreună, am văzut că statuia devine un animal capabil să vegheze la conservarea sa.

Principiul care determină dezvoltarea facultăților sale e simplu și cuprins în senzații înseși, căci, toate fiind în mod necesar plăcute sau neplăcute, statuia este interesată să se bucure de unele și să le evite pe celelalte. Ne vom convinge cu timpul că acest interes este suficient ca să prilejuiască operațiile înțelegerii și ale voinței. Judecata, reflecția, dorințele, pasiunile etc. nu sînt decît însăși senzația care se transformă în mod diferit [1]. Iată de ce ni s-a părut inutil să presupunem că natura acordă în mod nemijlocit sufletului toate facultățile cu care e înzestrat. Organele cu care ne-a înzestrat natura ne previn prin intermediul plăcerii ce trebuie să căutăm și prin intermediul durerii ce trebuie să evităm. Dar rolul ei se oprește aici; dobîndirea deprinderilor și desăvîrșirea operei pe care a început-o natura, cade în sarcina experienței.

[1] Bine, mi se va răspunde, dar și animalele au senzații și totuși sufletul lor nu e în stare să aibă aceleași facultăți ca ale omului. Aceasta este adevărat și lucrarea noastră va explica de ce se întîmplă astfel. Organul pipăitului este *mai imperfect* la animale și, în consecință, nu poate constitui pentru ele *cauza ocazională* a tuturor operațiilor care se petrec în noi. Am spus, *cauza ocazională*, pentru că senzațiile sînt modificări proprii sufletului și fiindcă organele nu pot fi decît prilejul acestor modificări. De aici, și potrivit cu credința, filozoful trebuie să tragă concluzia că sufletul animalelor e de un ordin esențialmente diferit de cel al omului. Căci unde ar fi înțelepciunea lui Dumnezeu, dacă un spirit — în stare să se ridice la tot felul de cunoștințe, să descopere îndatoririle sale, să facă bine și să facă rău, — ar fi sclavul unui corp care nu ar pune la dispoziție decît facultățile necesare conservării lui fizice?

Iată o problemă nouă și care dovedește cît de simple sînt căile autorului naturii [99]. Nu este oare demn de admirație faptul că a fost deajuns ca omul să devină sensibil la plăcere și la durere pentru a face să se nască în el idei, dorințe, deprinderi și talente dintre cele mai variate?

În calea expunerii acestui sistem se ivesc, bineînțeles, sumedenie de piedici și nu o dată mi s-a întîmplat să-mi dau seama că îmi luasem o sarcină mai presus de forțele mele. Doamna Ferrand m-a îndrumat cu privire la principiile, la planul și la detaliile cele mai neînsemnate ale muncii mele. Recunoștința ce-i păstrez e cu atît mai mare cu cît nu era în intenția ei nici să-mi dea lecții și nici să scrie o carte; ea nu-și dădea seama că devine autor, singura ei dorință fiind să discute cu mine chestiuni care mă interesau într-o oarecare măsură. Așa se explică faptul că nu-și susținea niciodată părerile cu încăpățînare și dacă eu însumi le adoptam aproape regulat, o făceam cu satisfacția de a ceda numai în fața evidenței. Stima pe care i-o purtam doamnei Ferrand era prea mare pentru ca acceptarea mea să aibă la bază și alte motive, ceea ce, de altfel, ar fi jignit-o și pe ea. Totuși, mi se întîmpla atît de des să recunosc superioritatea vederilor ei, încît nu puteam evita de a fi bănuit de prea multă amabilitate. Uneori mă dojenea, spunînd că se teme să nu-mi denatureze opera; atunci, analizînd conștiincios părerile la care renunțam, ar fi vrut să se convingă că obiecțiile ei erau neîntemeiate.

Dacă ar fi scris chiar ea lucrarea aceasta ar fi dovedit mai bine ce talente avea [100]. Dar delicatețea ce-i era proprie nu-i îngăduia nici măcar să se gîndească la așa ceva. Eram nevoit s-o aprob cînd îi analizam motivele, deși o condamnam totodată, pentru că vedeam din sfaturile ce-mi dădea ce ar fi vrut să

facă ea însăși. Așadar, tratatul de față nu este, din păcate, decît rezultatul discuțiilor dintre noi și mă tem că n-am fost totdeauna în stare să-i expun ideile în adevărata lor lumină. E foarte regretabil că nu m-a putut călăuzi pînă în momentul tipăririi tratatului și e mai ales regretabil că au rămas două sau trei chestiuni asupra cărora n-am putut cădea în totul de acord.

N-aș fi îndrăznit să aduc acest omagiu doamnei Ferrand dacă ar fi fost încă în viață. Dorind exclusiv glorie prietenilor ei și convinsă că toate contribuțiile sale la această glorie le aparțineau, și-ar fi negat aportul la lucrarea mea, mi-ar fi interzis să-l aduc în discuție, și eu i-aș fi dat ascultare. Dar cum să rezist astăzi plăcerii de a-l semnala ? Este singura mîngîiere ce mi-a rămas după ce am pierdut un sfetnic înțelept, un critic inteligent, un prieten de nădejde.

Veți împărtăși cu mine această plăcere, doamnă, fiindcă dumneavoastră o veți regreta toată viața pe doamna Ferrand ; de altfel, mă simt atît de bine cînd vorbim împreună despre ea ! Vrednice amîndouă de aceeași stimă, știați să prețuiți valoarea unui lucru plăcut, fără de care e imposibil să cunoști plăcerea. Știați ce înseamnă rațiunea, adevărul și curajul, calități care vă apropiau. Aceste calități strîngeau legăturile de prietenie care vă uneau și care dădeau relațiilor dumneavoastră acea dulce veselie, proprie sufletelor curate și sensibile.

Dar fericirea aceasta trebuia să ia sfîrșit : și în ultimele clipe, singura mîngîiere care-i rămînea doamnei Ferrand era că nu va fi nevoită să vă supraviețuiască. Mi-am dat seama că se bucura la gîndul acesta și că se mulțumea cu speranța de a trăi mai departe în amintirea dumneavoastră. Îi plăcea să stăruie asupra acestei idei, dar vroia s-o țină departe de durerea ce vă pricinuia. „Vorbește din cînd în cînd despre mine cu doamna de Vassé, îmi spunea ea, dar în așa chip încît conversația să fie plăcută". Știa că, într-adevăr, durerea nu este singura posibilitate de manifestare a părerii de rău ; mai știa că în asemenea cazuri, cu cît îți face mai multă plăcere să te gîndești la un prieten, cu atît ești mai sensibil la pierderea pe care ai suferit-o.

Sînt măgulit, doamnă, că m-a găsit vrednic să împărtășesc cu dumneavoastră durerea și plăcerea aceasta. Mă simt onorat și de cinstea ce-mi faceți împărtășindu-mi părerea. Cum mi-ați fi putut dovedi mai bine amîndouă, stima și prietenia ce mi-ați purtat ?

PARTEA I

DESPRE SIMȚURILE CARE PRIN ELE NU JUDECĂ OBIECTELE CA EXTERIOARE

Capitolul I

DESPRE PRIMELE CUNOȘTINȚE ALE UNUI OM LIMITAT LA SIMȚUL OLFACTIV

1. Statuia noastră are numai simțul olfactiv [101], în consecință nu poate lua cunoștință decît de mirosuri. Ea nu poate avea ideile de întindere, de formă, de nimic din ce e în afara ei, sau a senzațiilor ei, după cum nu poate avea idee de culoare, de sunet sau de gust.

2. Dacă îi întindem un trandafir, va fi față de noi o statuie care miroase un trandafir ; dar față de ea însăși, nu va fi decît mirosul acestei flori.

Va fi deci, miros de trandafir, de garoafă, de iasomie, de violetă, după obiectele care-i vor impresiona organul olfactiv. Într-un cuvînt, mirosurile nu sînt în această privință decît propriile sale modificări, sau feluri de a fi ; și ea nu se va putea crede altceva, fiindcă nu e susceptibilă decît de aceste senzații.

3. Să-i invităm pe filozofii convinși de materialitatea a tot ce-i înconjură, să se transpună un moment în locul ei și să-și închipuie cum ar putea bănui că există ceva asemănător cu ceea ce noi numim *materie* [102].

4. De la început deci, ne putem convinge că ar fi de ajuns să mărim ori să micşorăm numărul simţurilor, pentru a judeca în mod diferit de cel în care ni se pare firesc să judecăm azi ; şi statuia noastră, limitată la simţul mirosului, ne poate da o idee despre o clasă de fiinţe ale căror cunoştinţe sînt puţin întinse.

Capitolul II

DESPRE OPERAŢIILE INTELECTUALE ALE UNUI OM LIMITAT LA SIMŢUL OLFACTIV ŞI DESPRE FELUL ÎN CARE DIFERITELE TREPTE DE PLĂCERE ŞI DE SUFERINŢĂ ALCĂTUIESC FUNDAMENTUL ACESTOR OPERAŢII

1. O dată cu primul miros ce-i parvine, capacitatea de a simţi a statuii noastre se concentrează în întregime în jurul impresiei exercitate asupra organului său olfactiv. Iată ceea ce numesc atenţie [103].

2. Din această clipă, statuia începe să se bucure sau să sufere ; căci dacă întreaga capacitate de simţire se îndreaptă asupra unui miros plăcut, statuia resimte plăcere, în timp ce dacă mirosul ce i se oferă e neplăcut, ea suferă [104].

3. Dar statuia noastră nu posedă deocamdată nici o idee despre diferitele stări prin care va putea trece. Ea se simte bine, fără a dori să se simtă şi mai bine, sau suferă fără să dorească să se simtă bine. Suferinţa n-o poate determina să dorească un bine pe care nu-l cunoaşte, după cum plăcerea nu-i poate sugera teama de o suferinţă pe care o cunoaşte tot atît de puţin. În consecinţă, oricît de neplăcută ar fi prima senzaţie şi chiar dacă ar ameninţa să-i primejduiască organul olfactiv şi să-i pricinuiască o durere violentă, ea nu-i va putea provoca nici o dorinţă.

Dacă suferinţa noastră este totdeauna însoţită de dorinţa de a nu suferi, acelaşi lucru nu se poate întîmpla cu statuia [105]. Durerea nu trezeşte în noi această dorinţă, decît fiindcă o astfel de stare ne e în prealabil cunoscută. Ne-am obişnuit s-o considerăm ca pe o stare de lucruri fără de care am putut exista şi fără de care am putea exista din nou, iată de ce nu mai putem suferi fără a şi simţi imediat dorinţa de a scăpa de durere şi această dorinţă e inseparabilă de o stare de suferinţă.

Dar statuia care la început nu simte că există decît datorită durerii înseşi pe care o încearcă, nu ştie că această durere poate înceta de a exista pentru a deveni altceva, sau pentru a dispare de tot. Ea nu are încă nici o idee de schimbare, de succesiune, nici de durată. Statuia noastră există deci, dar fără a-şi putea forma dorinţe.

4. Cînd însă îşi va da seama că poate înceta să fie ceea ce este pentru a redeveni ceea ce a fost, vom vedea cum dintr-o stare de suferinţă pe care o va compara cu o stare de plăcere revenită în memorie, se vor naşte dorinţele. Iată datorită cărui artificiu plăcerea şi durerea sînt singurele mobiluri care, determinînd toată activitatea sufletului ei, trebuie s-o înalţe treptat spre toate cunoştinţele pe care e în stare să le dobîndească ; şi pentru a desluşi progresele pe care le poate face, va fi suficient să observăm ce plăceri vor forma obiectul dorinţelor sale, de ce necazuri va trebui să se teamă, precum şi influenţa unora sau a celorlalte, potrivit cu împrejurările.

5. Dacă n-ar mai păstra nici o amintire a transformărilor prin care a trecut, ar crede de fiecare dată că simte pentru prima oară : ani de zile s-ar pierde în fiecare clipă prezentă. Aşadar, dacă atenţia ei s-ar mărgini totdeauna la un singur fel de a fi, nu ar ajunge niciodată să compare două stări sufleteşti şi nici n-ar putea judeca relaţiile dintre ele ; s-ar bucura ori ar suferi fără să aibă încă vreo dorinţă şi fără să se teamă de ceva.

6. Dar mirosul pe care-l simte nu dispare îndată ce obiectul care-l împrăştie încetează să acţioneze asupra organului olfactiv al statuii noastre. Atenţia, pe care i-a acordat-o, o mai reţine un timp, astfel că se păstrează o impresie mai mult sau mai puţin puternică, după cum atenţia a fost ea însăşi mai mult sau mai puţin încordată. Iată ceea ce numim memorie.

7. Cînd statuia noastră se transformă într-un alt miros, ea păstrează încă amintirea mirosului imediat precedent. Capacitatea ei de a simţi se împarte între memorie şi miros, prima dintre aceste facultăţi fiind atentă la senzaţia trecută, în timp ce a doua e atentă la senzaţia prezentă.

8. Există deci în ea două feluri de a simți, diferite între ele numai pentru că unul se referă la o senzație actuală, iar celălalt la o senzație dispărută, dar a cărei impresie dăinuie încă. Neștiind că există corpuri care își exercită acțiunea asupra ei, neștiind chiar că posedă un organ, ea nu distinge de obicei amintirea unei senzații de o senzație actuală, decît în măsura în care simte mai vag ceea ce a fost și mai intens ceea ce este acum.

9. Spun *de obicei*, pentru că amintirea nu va fi totdeauna un sentiment vag și nici senzația un sentiment puternic. Căci ori de cîte ori memoria îi va aminti cu tărie aceste stări, în timp ce, dimpotrivă, organul olfactiv nu va primi decît impresii slabe, sentimentul unei senzații actuale va fi mult mai slab decît amintirea unei senzații dispărute.

10. Așadar, după cum un miros este prezent pentru organul olfactiv din cauza impresiei lăsate asupra lui de un corp mirositor, un alt miros e prezent în memorie, pentru că impresia unui alt corp mirositor persistă în creier unde a fost transmisă de organ. În felul acesta, trecînd prin două stări diferite, statuia simte că nu mai este ce a fost. Cunoașterea acestei schimbări o determină să stabilească o legătură între prima stare și un moment diferit de acela în care încearcă a doua stare. Iată cum ajunge să constate că există o diferență între a exista într-un fel și a-ți aminti că ai existat în alt fel.

11. Statuia noastră e activă în raport cu unul din aceste feluri de a simți, și pasivă în raport cu celălalt. Este activă cînd își amintește de o senzație pentru că are în ea cauza ce i-o amintește, adică memoria. Este pasivă în clipa cînd încearcă o senzație, deoarece cauza care o produce e exterioară, adică se află în corpurile mirositoare care acționează asupra organului ei olfactiv [1].

[1] Există în noi un principiu al acțiunilor noastre, principiu pe care-l simțim, dar pe care nu-l putem defini și care se numește *forță* [106]. Sîntem la fel de activi în raport cu tot ceea ce produce această forță în noi sau în afara noastră, de pildă, cînd gîndim sau cînd provocăm mișcarea unui corp. Prin analogie, presupunem că, în toate obiectele care produc o schimbare oarecare, există o forță ce ne e încă și mai puțin cunoscută și rămînem pasivi față de impresiile pricinuite de aceste obiecte asupra noastră. Astfel o ființă este activă sau pasivă, după cum cauza efectului produs este înăuntrul sau în afara ei.

12. Dar neputînd să bănuiască acțiunea obiectelor exterioare asupra ei, ea nu va putea face deosebire între o cauză care se află în ea și una externă. Toate modificările ce suferă i se par ca venind din ea însăși și fie că încearcă o senzație, fie că și-o amintește numai, nu-și dă seama de nimic decît de felul în care este acum sau a fost altădată. Prin urmare, i-ar fi cu neputință să constate vreo deosebire între starea în care e activă și cea în care e pasivă.

13. Totuși, cu cît memoria va avea ocazia să se exercite, cu atît va acționa cu mai multă ușurință. În felul acesta, statuia se va deprinde să-și amintească fără greutate de schimbările prin care a trecut și să-și împartă atenția între ce este și ceea ce a fost. Căci orice deprindere nu e decît ușurința de a repeta ceea ce s-a mai făcut, ușurință ce se obține prin repetarea acelorași acțiuni [1].

14. Dacă, după ce va fi mirosit de mai multe ori un trandafir și o garoafă, statuia miroase din nou un trandafir, atenția pasivă realizată prin simțul mirosului va fi concentrată asupra parfumului trandafirului în prezent, iar atenția activă realizată de memorie va fi împărțită între amintirea lăsată de parfumul trandafirului și cel al garoafei. Dar felurile de a fi nu-și pot împărți capacitatea de a simți, fără să se compare între ele ; căci a compara nu înseamnă decît a-ți îndrepta în același timp atenția asupra a două idei.

15. Din moment ce există comparație [108], există și judecată. Statuia noastră nu poate fi atentă în același timp la mirosul trandafirului și la mirosul garoafei fără să observe că nu înseamnă amîndouă unul și același lucru ; după cum nu se poate concentra asupra parfumului unui trandafir mirosit acum și asupra altuia, mirosit mai înainte, fără să observe că sînt una și aceeași modificare. O judecată nu este deci decît perceperea unui raport între două idei pe care le comparăm.

16. Pe măsură ce comparațiile și judecățile se repetă, statuia le face cu mai multă ușurință, deprinzîndu-se astfel să compare și să judece. În consecință, va fi destul să-i punem la dispoziție mirosuri noi, pentru a o determina să facă noi comparații, să formuleze noi judecăți și să dobîndească noi deprinderi.

[1] Aici, ca în tot restul cărții mele, nu mă refer decît la deprinderile care se dobîndesc în mod natural ; în domeniul supranaturalului, totul se supune altor legi [107].

17. Prima senzaţie pe care o încearcă, n-o surprinde, căci nu e încă obişnuită cu nici un fel de judecăţi.

Nu e surprinsă nici cînd, simţind succesiv mai multe mirosuri, nu percepe decît în treacăt pe fiecare. În cazul acesta, nu se ataşează de nici una din judecăţile ce formulează şi cu cît starea ei se modifică mai des, cu atît e, în mod firesc, mai înclinată spre modificări.

Nu va fi mai surprinsă nici dacă o vom conduce de la deprinderea de a se crede un miros la judecata că ar fi devenit alt miros, dacă schimbarea se face de-a lungul mai multor nuanţe insensibile, căci ea se modifică, pe nesimţite.

Dar statuia noastră va fi neapărat surprinsă dacă trece brusc de la o situaţie cu care se obişnuise, la o alta cu totul diferită şi care-i fusese pînă atunci străină.

18. Mirarea o face să-şi dea bine seama de diferenţa dintre mai multe feluri de a fi. Cu cît e mai bruscă trecerea de la unele la altele, cu atît mirarea ei e mai mare şi cu atît mai izbitor i se pare contrastul dintre plăcerile şi neplăcerile care le întovărăşesc. Atenţia sa, determinată de unele neplăceri mai accentuate, se concentrează cu mai multă intensitate asupra tuturor senzaţiilor care se succed. Statuia noastră le compară deci, cu mai multă grijă şi judecă mai bine raporturile dintre ele. Mirarea stimulează deci, activitatea operaţiilor sufletului său. Dar fiindcă n-o stimulează decît punînd în evidenţă o opoziţie mai mare între sentimentele plăcute şi cele neplăcute, plăcerea şi suferinţa sînt totdeauna mobilul prim al facultăţilor sale.

19. Dacă fiecare miros îi va reţine în egală măsură atenţia, ele se vor conserva în memoria ei în ordinea succesiunii, fixîndu-se prin acest procedeu.

Dacă succesiunea presupune un mare număr de senzaţii, ultima va lăsa impresia cea mai puternică, fiind cea mai nouă, în timp ce impresia lăsată de primele se va şterge pe nesimţite, se va stinge cu desăvîrşire şi va ajunge ca neavenită.

Dar dacă unele dintre ele nu vor fi reţinut decît în treacăt atenţia statuii, nu vor lăsa în urmă nici o impresie şi vor fi uitate îndată după ce vor fi fost percepute.

În fine, cele care o vor fi izbit mai mult, vor reveni mai puternice şi o vor stăpîni atît de mult, încît vor izbuti să le şteargă pe celelalte din amintire.

20. Memoria este, aşadar, un şir de idei, care alcătuiesc un fel de lanţ. Datorită acestuia se poate trece de la o idee la alta şi se poate păstra amintirea ideilor mai vechi. Aşadar, ne amintim de o idee pe care am avut-o cîndva, numai fiindcă ideile intermediare ne revin cu mai multă sau mai puţină rapiditate.

21. La a doua senzaţie, memoria statuii noastre n-are nici o alegere de făcut şi nu-şi poate reaminti decît de prima. Va acţiona doar cu mai multă vigoare, potrivit intensităţii plăcerii sau a durerii.

Dar, după un şir de modificări, statuia care păstrează amintirea unui mare număr dintre ele, va fi îndemnată să le reia de preferinţă pe acelea ce pot contribui în mai mare măsură la fericirea ei ; pe celelalte le va trece repede cu vederea, sau nu se va opri decît fără voie asupra lor.

Pentru a sublinia mai bine acest adevăr, este necesar să cunoaştem diferitele trepte de plăcere şi de durere la care sîntem sensibili şi comparaţiile ce se pot face între ele.

22. Există două feluri de plăceri şi de dureri. Unele ţin cu deosebire de corp şi ca atare sînt sensibile ; celelalte sînt întipărite în memorie şi în toate facultăţile sufletului şi ca atare sînt intelectuale sau spirituale. Dar statuia e incapabilă să observe această diferenţă.

Această ignoranţă o va scuti de o greşeală de care noi ne ferim numai cu greutate : căci sentimentele acestea nu sînt chiar atît de diferite pe cît ni se pare. Toate sînt intelectuale sau spirituale fiindcă de fapt toate se adresează numai sufletului. Dar, dacă vreţi, sînt totodată oarecum sensibile sau corporale, fiindcă numai corpul este cauza lor ocazională. Numai după felul în care ele se adresează facultăţilor corpului sau celor ale sufletului, le putem împărţi în două grupe.

23. Plăcerea poate să scadă sau să crească treptat ; cînd scade, ea tinde să dispară şi piere o dată cu senzaţia. Dimpotrivă, cînd creşte, ea poate degenera în durere, pentru că impresia devine prea puternică pentru organul care o receptează. Iată deci că plăcerea are două extreme. În punctul cel mai slab, senzaţia începe cu intensitatea cea mai mică ; acesta este primul pas din neant către sentiment. Ajunsă la punctul maxim, senzaţia nu mai poate creşte fără a înceta de a fi plăcută ; este starea cea mai vecină cu durerea.

Impresia unei plăceri slabe pare să se concentreze în organul care o transmite sufletului. Dar dacă a atins un anumit grad de intensitate, ea este însoțită de o emoție care se răspîndește în tot corpul. Această emoție este un fapt pe care experiența nu ne permite să-l punem la îndoială.

Și durerea poate să crească ori să scadă ; creșterea ei poate duce la distrugerea totală a animalului, dar prin scăderea ei nu se ajunge, așa cum se întîmplă cu scăderea plăcerii, la absența oricărui sentiment ; dimpotrivă, clipa în care încetează este totdeauna plăcută.

24. Între aceste trepte diferite, e cu neputință să găsești o stare de indiferență ; o dată cu prima senzație, oricît ar fi ea de slabă, statuia se simte în mod obligatoriu, bine sau rău. Dar după ce va fi simțit, pe rînd, durerile cele mai atroce și plăcerile cele mai mari, va privi cu indiferență, sau va înceta să găsească plăcute ori neplăcute senzațiile mai slabe, pe care le va fi comparat cu cele mai tari.

Putem presupune deci, că există pentru ea stări plăcute și neplăcute de diferite intensități și alte stări pe care le consideră indiferente.

25. Ori de cîte ori statuia se simte prost sau nu prea bine, ea își aduce aminte de senzațiile trecute, le compară cu ceea ce e acum și-și dă seama că e foarte important să redevină ceea ce a fost. Așa se naște nevoia sau ideea pe care o are despre un bun a cărui posesiune crede ea că îi este necesară.

Ea nu știe deci, că are nevoi, decît dacă își compară neplăcerea actuală cu plăcerile din trecut. Suprimați amintirea acestor plăceri : statuia se va simți prost, fără să știe că are vreo nevoie, deoarece pentru a ști că-ți lipsește un lucru, trebuie să-l și cunoști. În ipoteza noastră, ea nu cunoaște însă decît situația în care se află momentan. De îndată ce-și reamintește o situație mai fericită, cea de față o determină s-o dorească imediat. Iată cum plăcerea și durerea vor determina totdeauna activitatea facultăților sale [109].

26. Cauza care pricinuiește nevoia poate fi o durere adevărată, o senzație neplăcută, o senzație mai puțin plăcută decît unele din cele precedente, sau, în fine, o stare de lîncezire, cînd e silită să se refugieze într-un anume fel de a fi, pe care s-a deprins să-l considere indiferent.

Dacă nevoia pornește de la un miros care-i provoacă o durere puternică, această nevoie acaparează aproape în întregime capacitatea de simțire a statuii, în timp ce memoria mai păstrează destulă forță doar pentru a-i reaminti că nu s-a simțit totdeauna așa de rău. În acest caz e incapabilă să compare diferitele stări prin care a trecut, e incapabilă să judece care dintre ele e cea mai plăcută. Un singur lucru o interesează : să scape din situația prezentă și să se bucure de alta, oricare ar fi ea. Dacă ar cunoaște mijlocul de a scăpa de suferință, și-ar pune toate facultățile în mișcare pentru a face uz de el. Așa se explică de ce, cînd sîntem grav bolnavi, încetăm să dorim plăcerile pentru a căror procurare luptam altădată cu ardoare și nu ne mai gîndim decît la însănătoșire.

Dacă nevoia e produsă de o senzație mai puțin plăcută, putem distinge două cazuri : statuia compară această senzație sau cu plăceri vii și întovărășite de emoții puternice, sau cu plăceri mai puțin vii și care n-au mișcat-o aproape de loc.

În primul caz, imaginea fericirii trecute revine cu o vigoare cu atît mai accentuată, cu cît se deosebește mai mult de senzația actuală. Emoția care o întovărășește se repetă în parte și, mobilizînd în jurul ei aproape întreaga capacitate de simțire a statuii, nu-i îngăduie să ia în seamă sentimentele plăcute care au urmat-o sau care au precedat-o. Nefiind de loc distrată, statuia compară mai bine această fericire cu situația în care se află, judecă mai exact diferența dintre ele, și, silindu-se să și-o zugrăvească în culorile cele mai vii, lipsa acestei fericiri îi mărește nevoia, iar ideea posesiunii ei îi apare mai necesară [110].

În al doilea caz, dimpotrivă, ea îi revine în amintire cu mai puțină vigoare, deoarece atenția e împărțită între alte plăceri, desfătarea ce oferă e mai puțin sensibilă și, în fine, nu reproduce de loc sau reproduce foarte vag emoția inițială. Statuia este, astfel, mai puțin interesată ca starea de altă dată să revină și nu face eforturi prea mari în acest scop.

În sfîrșit, dacă nevoia e cauzată de una din senzațiile pe care s-a obișnuit să le considere indiferente, nu simte la început nici plăcere, nici durere. Dar, în comparație cu situațiile fericite în care s-a aflat altă dată, situația actuală devine curînd neplăcută și durerea pe care i-o provoacă este ceea ce numim *plictiseală* [111]. Dar plictiseala durează, crește, ajunge în-

suportabilă şi-i călăuzeşte cu putere toate facultăţile spre fericirea a cărei pierdere o resimte.

Această plictiseală poate să devină tot atît de copleşitoare ca şi durerea şi atunci statuia are tot interesul să scape de ea. Din acest motiv, caută fără nici un fel de alegere, orice situaţie care ar putea să i-o împrăştie. Dar dacă atenuăm apăsarea plictiselii, statuia va fi mai puţin nenorocită, mai puţin dornică de a-şi schimba situaţia, îşi va putea îndrepta atenţia asupra tuturor sentimentelor plăcute a căror amintire o păstrează şi plăcerea care-i va reveni cu mai multă tărie în minte, îi va acapara toate facultăţile.

27. Aşadar, gradul în care acţionează facultăţile sale, este determinat de două principii : pe de o parte e intensitatea unei plăceri care s-a spulberat, pe de altă parte este plăcerea mediocră produsă de senzaţia prezentă sau neplăcerea care o întovărăşeşte.

Cînd aceste două principii se întîlnesc, efortul statuii de a-şi aminti ceea ce a încetat de a fi, creşte ; totodată simte mai puţin ceea ce este. Căci capacitatea ei de simţire avînd neapărat limite, memoria nu poate acapara o parte din ea, fără a micşora ceea ce e rezervat mirosului. Ba chiar, în cazul că acţiunea lui e destul de puternică pentru a mobiliza întreaga capacitate de simţire, statuia nu va mai remarca impresia exercitată asupra organului său olfactiv şi-şi va reprezenta cu atîta intensitate ce-a fost mai înainte, încît va crede că mai este în aceeaşi stare [1].

28. Dar dacă starea în care se găseşte e cea mai fericită din cîte cunoaşte, plăcerea o determină să-i acorde întîietate. Nu mai e nici un motiv ca memoria să lucreze cu destulă energie pentru a uzurpa locul mirosului pînă la suprimarea sentimentului ce produce. În schimb, plăcerea fixează măcar partea cea mare a atenţiei sau a capacităţii de simţire de senzaţia actuală : iar dacă statuia îşi aminteşte ce a fost ea odată, este pentru că, făcînd comparaţia cu ceea ce a fost, ajunge să-şi guste mai deplin fericirea.

[1] Experienţa ne dovedeşte că aşa este ; căci nu există poate om care să nu-şi fi amintit uneori de plăcerile de altă dată cu tot atîta intensitate ca şi cum s-ar mai bucura de ele ; sau măcar cu destulă intensitate încît să nu mai acorde nici o atenţie situaţiei, triste citeodată, în care se află pentru moment.

29. Iată deci, două consecinţe ale memoriei : una este o senzaţie ce revine tot atît de vie ca şi cum s-ar exercita chiar asupra organului ; cealaltă este o senzaţie care nu lasă decît o amintire vagă.

Aşadar, în activitatea acestei facultăţi există două grade pe care le putem preciza : la cel mai slab dintre ele, memoria izbuteşte cu greu să reconstituie trecutul ; la cel mai puternic îl reconstituie ca şi cum ar fi prezent.

Dar ea păstrează numele de *memorie* atîta timp, cît, evocînd lucrurile, le conservă caracterul de trecut, dar capătă numele de *imaginaţie* [112] de îndată ce le înfăţişează cu atîta energie încît par prezente. Imaginaţia îşi face deci apariţia la statuia noastră, ca şi memoria, între ele existînd doar o deosebire cantitativă. Memoria este începutul unei imaginaţii, puţin viguroasă deocamdată, imaginaţia este memoria însăşi, după ce şi-a dobîndit toată energia de care este în stare.

După ce am stabilit că atenţia statuii poate fi atrasă pe de o parte de miros, iar pe de altă parte de memorie, ne putem da seama acum că există un al treilea fel de atenţie, care se datorează imaginaţiei şi are particularitatea de a suspenda impresiile simţurilor şi de a le înlocui printr-un sentiment independent al acţiunii obiectelor exterioare [1].

30. Totuşi, cînd statuia retrăieşte în imaginaţie o senzaţie care a dispărut şi cînd şi-o reprezintă cu tot atîta intensitate ca şi cum ar mai avea-o încă, ea nu ştie că în ea persistă o cauză care produce acelaşi efect ca al unui corp mirositor asupra organului său olfactiv. Ea nu poate stabili deci, aşa cum facem noi, diferenţa între a imagina şi a avea o senzaţie [114].

31. Avem totuşi motiv să presupunem că imaginaţia sa va fi mai activă decît a noastră. Capacitatea ei de simţire este cu

[1] Puterea imaginaţiei asupra simţurilor se poate dovedi prin nenumărate fapte. Un om preocupat de un gînd nu remarcă obiectele care se află în faţa ochilor săi şi nu aude zgomotul care-i loveşte urechea. Ştim cu toţii ce se povesteşte despre Arhimede [113]. Dacă imaginaţia e şi mai subjugată de un obiect oarecare, omul poate fi înţepat, ars fără să simtă vreo durere, iar sufletul va părea că refuză orice impresii ale simţurilor. Pentru a înţelege că aceste fenomene se pot produce, e destul să ne gîndim că, capacitatea noastră de a simţi fiind limitată, vom fi cu desăvîrşire insensibili la impresiile simţurilor, ori de cîte ori imaginaţia noastră va îndrepta în întregime această capacitate asupra unui obiect anumit.

totul absorbită de o singură senzație și nimic nu-i poate distrage facultățile, pe deplin concentrate numai asupra unor mirosuri. În ce ne privește, sîntem împărțiți între nenumărate senzații și idei care ne asediază fără încetare ; și cum imaginației nu-i rămîne decît o parte din forțele noastre, activitatea ei e slabă. De altfel, veșnic în gardă față de imaginație, simțurile noastre ne avertizează neîncetat despre absența obiectelor pe care vrem să ni le închipuim, în timp ce totul dă frîu liber imaginației statuii noastre. Ea își reamintește deci fără teamă de a se înșela de un miros care i-a plăcut și se bucură cu adevărat de el, ca și cum i-ar gîdila nările. În fine, ușurința de a ne ține la distanță de obiectele care nu ne plac, precum și posibilitatea de a căuta pe cele a căror posesiune ne e dragă, contribuie la lenevirea imaginației noastre. Dar cum statuia nu se poate feri de un sentiment neplăcut decît concentrîndu-și cu putere imaginația asupra unei stări plăcute, închipuirea ei are mai mult exercițiu și produce desigur efecte pe care noi nu le putem realiza [1].

32. Există, totuși, o împrejurare în care, atît acțiunea ei cît și aceea a memoriei, sînt cu desăvîrșire suspendate. Este ceea ce se întîmplă cînd o senzație e destul de puternică pentru a-i acapara în întregime capacitatea de simțire. Statuia este, în acest caz, pasivă, plăcerea devine pentru ea un fel de beție care abia îi mai dă puterea să se bucure, în timp ce durerea devine o sfîrșeală care aproape că nu-i mai provoacă suferință.

33. Dar în clipa cînd intensitatea senzației scade într-o măsură oarecare, facultățile sufletului intră din nou în acțiune și nevoia devine cauza care le determină [115].

34. Modificările care sînt cel mai mult pe placul statuii nu sînt totdeauna cele mai recente. Ele pot tot atît de bine să se afle la începutul, la mijlocul, sau la capătul lanțului cunoștințelor sale. Imaginația deci este adesea constrînsă să treacă repede peste ideile intermediare. Ea apropie extremitățile, schimbă ordinea în care le înregistrase memoria și alcătuiește din ele o înlănțuire absolut nouă.

[1] E drept că efectele imaginației sînt surprinzătoare, dar, pentru a nu ne îndoi de ele, e suficient să ne gîndim la ceea ce ni se întîmplă în vis. În această împrejurare vedem, auzim și pipăim corpuri care nu au nici o acțiune asupra simțurilor noastre ; și avem toate motivele să credem că imaginația are atîta vigoare numai fiindcă nu ne distrage mulțimea de idei și de senzații care ne preocupă în stare de veghe.

În consecință, ideile nu se leagă în aceeași ordine cînd e vorba de facultățile imaginației. Cu cît ordinea ideilor, așa cum i-o sugerează imaginația, îi va fi mai familiară statuii noastre, cu atît va respecta mai puțn ordinea sugerată de memorie. În felul acesta, ideile se leagă între ele în mii de feluri diferite și adesea, statuia își va reaminti mai puțin de ordinea în care a încercat aceste senzații decît de cea în care și le-a imaginat [116].

35. Dar toate aceste lanțuri sînt formate prin comparații între fiecare verigă în parte, cea precedentă și cea următoare, precum și de judecățile privitoare la relațiile dintre ele. Legătura aceasta se întărește în proporția în care exercițiul facultăților consolidează deprinderile de a-și aminti și de a imagina și ne fac surprinzătorul serviciu de a înlesni recunoașterea senzațiilor trecute.

36. Într-adevăr, dacă-i dăm statuii noastre un parfum pe care-l cunoaște, îi prilejuim un fel de a fi pe care l-a comparat, l-a judecat și pe care l-a legat de cîteva verigi ale lanțului parcurs în mod obișnuit de memoria ei. În felul acesta, ajunge la concluzia că starea în care se găsește e aceeași cu altă stare în care s-a aflat mai înainte. Nu același lucru se întîmplă cu un miros pe care nu l-a mai simțit încă și care deci trebuie să-i pară cu totul nou.

37. Este inutil să observăm că, recunoscînd o stare sufletească, e totuși incapabilă să-și dea seama de acest fapt. Cauza unui astfel de fenomen este atît de greu de deslușit, încît scapă tuturor celor care nu știu să observe și să analizeze ceea ce se petrece în ei înșiși.

38. Dar cînd statuia nu se gîndește timp mai îndelungat la o anumită stare, ce se întîmplă în tot acest interval cu ideea căpătată în privința ei ? De unde vine această idee cînd este reluată la un moment dat de memorie ? A fost păstrată în suflet sau în trup ? Nu, nici în suflet, nici în trup.

Nu în suflet, pentru că e deajuns un dezechilibru cerebral pentru a suprima facultatea amintirii.

Nici în corp, fiindcă singură o cauză fizică s-ar putea adăposti în el și pentru asta ar trebui să presupunem că creierul a rămas în exact aceeași stare în care l-a lăsat senzația de care statuia își amintește. Dar cum se potrivește această presupunere cu mișcarea neîncetată a spiritelor ? [117]. Cum se potrivește ea mai

ales dacă ne gîndim la mulțimea de idei care îmbogățește memoria ? Acest fenomen e mult mai simplu de explicat.

O senzație se formează în mine, ori de cîte ori o mișcare intervenind în unul dintre organele mele se transmite pînă la creier. Dacă aceeași mișcare începe în creier și se continuă pînă la organul respectiv, cred că am o senzație pe care n-o am, este o iluzie. Dar dacă mișcarea începe și se termină în creier, îmi amintesc de senzația încercată.

Cînd statuia reia o idee, aceasta nu înseamnă că ea a fost păstrată în trup sau în suflet, ci că mișcarea care e cauza ei fizică și ocazională se reproduce în creier [1]. Dar nu e aici locul de a risca ipoteze asupra mecanismului memoriei. Păstrăm amintirea senzațiilor trecute, ni le reamintim după un lung interval de timp în cursul căruia nu ne-am gîndit la ele : pentru aceasta e de ajuns ca aceste senzații să ne fi produs o impresie puternică sau să le fi încercat în repetate rînduri. Iată ceea ce mă îndreptățește să presupun că, avînd aceeași organizare ca a noastră, statuia este capabilă ca și noi să memoreze.

39. Să tragem concluzia că statuia a dobîndit o serie de deprinderi. S-a deprins să fie atentă, să-și amintească, să compare, să judece, să imagineze și, în sfîrșit, să recunoască.

40. Aceleași cauze care au dat naștere deprinderilor sînt singure în stare să le întrețină. Vreau să spun că deprinderile se vor pierde, dacă nu se vor reînnoi prin acte repetate din cînd în cînd. În acest caz, statuia nu-și va mai aminti nici de comparațiile în legătură cu un fel de a fi, nici de judecățile formulate asupra lui și îl va încerca pentru a treia sau a patra oară, fără să-l poată recunoaște.

41. Dar noi înșine putem contribui la întreținerea memoriei și a tuturor facultăților sale. E destul s-o stimulăm prin intervenția a diferite grade de plăcere sau de durere să-și conserve stările or să se sustragă lor. Așadar, măiestria cu care vom dispune de senzațiile sale ne va oferi prilejul de a-i consolida și de a-i lărgi tot mai mult deprinderile. Ba chiar, nu e greșit să presupunem că între mai multe mirosuri, va găsi diferențe care nouă ne scapă. Nevoită fiind să-și concentreze toate facultățile asupra unui singur fel de senzații, e firesc s-o poată analiza cu mai multă putere de discernămînt decît noi ceilalți.

[1] Vezi *Logica*, partea I, cap. IX.

42. Dar raporturile, pe care judecățile sale le pot scoate în evidență, sînt foarte puțin numeroase. Ea își dă seama doar că o anumită stare sufletească e identică sau diferită de alta prin care a mai trecut o dată, că una e plăcută, că cealaltă e neplăcută, că amîndouă sînt mai mult sau mai puțin plăcute ori neplăcute.

Dar va putea deslușì mai multe mirosuri care se prezintă în același timp ? Aici e vorba de un discernămînt pe care noi înșine îl dobîndim abia după un mare număr de exerciții și totuși rămîne îngrădit în limite foarte înguste ; căci nimeni nu poate ști ce conține un săculeț, bazîndu-se exclusiv pe miros. Dar, orice amestec de mirosuri este un fel de săculeț pentru statuia noastră.

După cum vom vedea în altă parte [118], numai cunoașterii obiectelor mirositoare îi datorăm posibilitatea de a distinge două mirosuri într-un al treilea miros. După ce am mirosit pe rînd un trandafir și o narcisă, le-am mirosit împreună, aflînd în felul acesta că impresia pe care ne-o lasă aceste flori e alcătuită din altele două. Dacă înmulțim numărul mirosurilor, vom ajunge să le distingem numai pe cele mai puternice și, de altfel, nici nu le vom distinge dacă amestecul e făcut cu destul meșteșug pentru ca nici unul dintre ele să nu iasă în evidență. În asemenea caz, par să se confunde aproape — asemenea unor culori amestecate între ele — se împreună și se contopesc atît de bine, încît nici unul nu mai rămîne ceea ce a fost ; iar din mai multe mirosuri nu rezultă decît unul singur.

Dacă statuia noastră simte, în primele clipe ale existenței ei, două mirosuri, ea nu va crede că are în același timp două stări sufletești. Dar presupunînd că a luat cunoștință de ele pe rînd, le va recunoaște oare, dacă le va mirosi pe amîndouă în același timp ? Aceasta nu mi se pare verosimil. Căci neștiind că provin de la două corpuri diferite, nimic nu-i poate da de bănuit că senzația pe care o încearcă e alcătuită din alte două. Într-adevăr, dacă nici una din ele nu-i mai puternică, nici noi nu le-am putea distinge, iar dacă una este mai slabă decît cealaltă, o va altera doar pe cea puternică și vor ajunge să pară împreună un simplu fel de a fi. Pentru a ne convinge că așa este, n-avem decît să inspirăm mirosuri pe care nu ne-am deprins să le raportăm la corpuri diferite ; sînt convins că nu vom îndrăzni să afirmăm cu toată certitudinea că e vorba de unul sau de mai multe mirosuri. Este tocmai cazul statuii noastre.

Aşadar, ea nu capătă putere de discernămînt decît datorită atenţiei pe care o acordă în acelaşi timp unei stări actuale şi alteia trecute. În felul acesta, judecăţile sale nu se exercită asupra a două mirosuri simţite simultan şi nu se referă decît la senzaţii care se succed.

Capitolul III

DESPRE DORINŢE, PASIUNI, DESPRE DRAGOSTEA, URA, SPERANŢA, TEAMA ŞI VOINŢA LA UN OM LIMITAT LA SIMŢUL OLFACTIV [119]

1. Am arătat care anume sînt diferitele nevoi şi în ce mod cauzează ele diferitele intensităţi cu care facultăţile sufletului se concentrează asupra unui lucru devenit necesar. Dar dorinţa nu este decît însăşi acţiunea acestor facultăţi călăuzite spre obiectul de care avem nevoie [1].

2. Afirmarea oricărei dorinţe presupune deci că statuia cunoaşte existenţa unei stări mai bune decît cea actuală şi că poate să aprecieze diferenţa dintre două stări succesive. Dacă ele nu sînt prea deosebite, statuia suferă mai puţin de lipsa stării pe care o doreşte ; în acest caz, numim sentimentul ce îl încearcă, *indispoziţie* sau *uşoară nemulţumire* ; atunci acţiunea facultăţilor şi dorinţele sale sînt mai slabe. Dar suferinţa statuii creşte dacă diferenţa e mare şi atunci numesc impresia ce o resimte *neliniştе* sau chiar *zbucium* [121] ; în acest caz, acţiunea facultăţilor şi dorinţele sale sînt mai puternice. Ne dăm seama aşadar de intensitatea dorinţei după diferenţa ce observăm între aceste două stări şi e destul să ne amintim modul în care acţiunea facultăţilor poate creşte sau slăbi, pentru a cunoaşte toate gradele de intensitate de care dorinţele sînt susceptibile.

3. Aşa, de pildă, ele ating culmea violenţei cînd facultăţile statuii tind spre un obiect, a cărui lipsă provoacă o neliniştе cu atît mai mare cu cît diferă mai mult de situaţia actuală. În asemenea caz, nimic nu o poate distrage de la obiectul respectiv,

[1] *Logica. Lecţiile preliminare din curs* [120].

care-i revine în memorie şi în imaginaţie şi de care facultăţile sale sînt absorbite în mod exclusiv. În consecinţă, cu cît îl doreşte mai mult, cu atît se obişnuieşte mai mult să-l dorească. Într-un cuvînt, sentimentul său devine ceea ce numim *pasiune* [122], adică o dorinţă care nu ne îngăduie să avem şi altele sau care în orice caz e cea mai puternică dintre ele.

4. Pasiunea aceasta durează atîta timp cît obiectul asupra căruia se concentrează continuă să-i pară cel mai plăcut, iar absenţa lui e întovărăşită de aceeaşi neliniştе. Dar o alta îi ia locul, dacă statuia are prilejul să se deprindă cu un obiect nou, căruia trebuie să-i acorde preferinţă.

5. De îndată ce statuia cunoaşte plăcerea de a poseda suferinţa, nevoia, dorinţa şi pasiunea, cunoaşte şi dragostea şi ura [123]. Căci un miros plăcut pe care-l inspiră sau pe care-l doreşte, îi e drag, în schimb urăşte un miros neplăcut, care o face să sufere. Şi, în sfîrşit, un miros mai puţin plăcut, pe care ar fi gata să-l schimbe cu un altul, îi e mai puţin drag. Ca să ne convingem că este aşa, e de ajuns să ne gîndim că a iubi este totdeauna sinonim cu a te bucura sau a dori ceva şi că a urî este sinonim cu a suferi de o indispoziţie sau de o nemulţumire provocată de prezenţa unui obiect [124].

6. Dat fiind că există o gradaţie a neliniştii, produsă de absenţa unui obiect plăcut, precum şi de nemulţumirea produsă de prezenţa unui obiect odios, trebuie să distingem o gradaţie asemănătoare în dragoste şi în ură. Avem chiar şi cuvinte de care ne putem folosi în acest scop ca, de pildă : gust, tendinţă, înclinare, sau : îndepărtare, repulsie, dezgust. Deşi nu putem înlocui aceste cuvinte prin : dragoste şi ură, sentimentele exprimate de ele nu sînt decît un început al pasiunilor mai sus pomenite şi nu diferă de ele decît pentru că sînt mai slabe.

7. De altfel, dragostea de care e în stare statuia noastră nu este decît dragostea de sine însăşi sau ceea ce se numeşte amor propriu [125]. Căci, în fond, ea nu se iubeşte decît pe sine, deoarece lucrurile pe care le iubeşte nu sînt decît propriile ei stări sufleteşti.

8. Speranţa ca şi teama au un izvor comun cu dragostea şi ura.

Deprinderea statuii noastre de a încerca senzaţii plăcute şi neplăcute o face să judece că va putea încerca şi altele asemănătoare. Dacă judecata aceasta se alătură dragostei pentru o

senzaţie plăcută, ea produce speranţă ; dacă, dimpotrivă, se alătură unei senzaţii neplăcute, dă naştere fricii. Într-adevăr, a spera înseamnă a crede în posesiunea unui bun, iar a te teme e egal cu a te vedea ameninţat de o nenorocire. Putem observa că speranţa şi teama contribuie la sporirea dorinţelor. Pasiunile cele mai puternice au la bază lupta dintre aceste două sentimente.

9. Amintindu-şi că şi-a putut satisface unele dorinţe, statuia noastră nutreşte cu atît mai mult speranţa că-şi va putea satisface şi altele, cu cît, necunoscînd piedicile care i s-ar putea ivi în cale, nu înţelege de ce n-ar fi în puterea ei să obţină ceea ce doreşte, aşa după cum s-a întîmplat şi în alte ocazii. De fapt, nu poate avea vreo certitudine în această privinţă ; dar nici nu are vreo dovadă că ar fi altfel. Dacă, mai ales, îşi aminteşte că aceeaşi dorinţă pe care o exprimă a fost satisfăcută cu alt prilej, speranţa sa va fi cu atît mai mare cu cît şi nevoia va fi mai imperioasă. Două cauze contribuie, aşadar, la încrederea ei : experienţa de a-şi fi satisfăcut o astfel de dorinţă şi interesul de a vedea repetîndu-se situaţia respectivă [1]. Din clipa aceasta, nu se mai mărgineşte să dorească, ci vrea ; căci prin *voinţă*, înţelegem o dorinţă absolută şi atît de copleşitoare, încît ne închipuim că lucrul dorit se află în posesia noastră.

Capitolul IV

DESPRE IDEILE UNUI OM LIMITAT LA SIMŢUL OLFACTIV

1. Trecînd prin mai multe stări succesive, dintre care unele îi plac iar altele nu, statuia noastră ajunge în mod firesc să-şi dea seama de această alternanţă dintre plăcere şi durere. Unele din ele îi produc mulţumire şi plăcere, altele nemulţumire şi suferinţă.

[1] Cu statuia noastră se întîmplă ce se întîmplă şi oamenilor. Ne conducem după experienţă şi ne construim diverse grade de probabilitate, potrivit interesului care ne domină. Dacă acest interes e puternic, cel mai neînsemnat grad de probabilitate ne mulţumeşte, de obicei, iar cînd sîntem destul de înţelepţi pentru a ne baza numai pe o probabilitate bine întemeiată, aceasta înseamnă adesea că interesul ce-l prezintă pentru noi acţiunea, este slab.

Ea păstrează deci, în memorie, ideile de mulţumire şi de nemulţumire, comune mai multor stări ; nu-i mai rămîne atunci decît să-şi examineze senzaţiile din aceste două perspective pentru a le grupa în două clase prin care va învăţa să distingă nuanţele pe măsură ce se va exercita mai intens în această direcţie.

2. A abstrage înseamnă a separa o idee de alta de care pare să fie unită în mod firesc [126]. Dar, ţinînd seama de faptul că ideile de mulţumire şi de nemulţumire sînt comune mai multora dintre modificările sale, statuia se deprinde să le separe de cutare modificare specială, de care nu o deosebise mai înainte ; iată cum ajunge la noţiuni abstracte şi aceste noţiuni devin generale pentru că sînt comune mai multora din stările sale.

3. Dar, după ce va fi mirosit pe rînd mai multe flori din aceeaşi specie, va încerca totdeauna acelaşi fel de a fi şi nu va avea în această privinţă decît o idee particulară. Parfumul de violete, de pildă, nu va putea deveni pentru ea o idee abstractă, comună mai multor flori, pentru că ea nu ştie că există violete [127]. Singură ideea particulară a unui fel de a fi îi este proprie. În consecinţă, toate abstractizările sale se mărginesc la modificări mai mult sau mai puţin agreabile şi la altele mai mult sau mai puţin dezagreabile.

4. Cînd avea numai idei particulare, statuia nu putea dori decît cutare sau cutare fel de a fi. Dar din clipa în care a căpătat noţiuni abstracte, dorinţele sale, dragostea, ura, speranţa, teama, voinţa ei, pot avea drept obiect plăcerea sau neplăcerea în general.

Totuşi, această dragoste pentru ceea ce produce plăceri în general, nu există decît doar cînd, dintre toate ideile pe care memoria i le prezintă confuz, statuia nu distinge încă ceea ce trebuie să-i placă mai mult. De îndată însă, ce crede că s-a fixat, toate dorinţele sale se îndreaptă spre un anumit fel de a fi.

5. Deoarece statuia distinge stările prin care trece, are şi oarecare idee despre numere : ştie ce înseamnă unitatea ori de cîte ori încearcă o senzaţie ori îşi aminteşte de ea şi ştie că e vorba de doi şi de trei, ori de cîte ori memoria ei îi aminteşte de două sau de trei feluri de a fi diferite ; căci în asemenea ocazii ia cunoştinţă de propria ei persoană ca fiind un miros sau ca şi cum ar fi fost pe rînd două sau trei mirosuri.

6. Ea nu poate să distingă două mirosuri pe care le simte pe rînd. Prin el însuşi simţul mirosului nu poate deci să-i dea decît ideea de unitate, singură memoria îi prezintă ideile numerelor.

7. Dar nu-şi va înmulţi prea mult cunoştinţele în această direcţie. Întocmai ca un copil care n-a învăţat să numere, nu-şi va putea stabili numărul ideilor, cînd şirul lor va creşte prea mult.

Mi se pare că, pentru a afla care e cel mai mare număr pe care poate să-l cunoască în mod distinct, e destul să socotim pînă unde am putea număra noi înşine cu cifra *unu*. Cînd colecţiile formate prin repetarea acestui cuvînt nu vor putea fi sesizate dintr-o dată desluşit, vom fi îndreptăţiţi să conchidem că ideile precise ale numerelor cuprinse în ele nu pot fi dobîndite numai cu ajutorul memoriei.

Cînd spun : unu şi unu, am ideea de doi, iar cînd spun : unu, unu şi unu am ideea de trei. Dar dacă pentru a spune : zece, cincisprezece, douăzeci n-aş putea folosi decît repetarea acestei cifre, nu le-aş putea determina niciodată ideile, căci mi-ar fi cu neputinţă să capăt certitudinea numai pe baza memoriei, că am repetat cifra *unu* de atîtea ori cît e necesar pentru formarea acestor numere. Mi se pare chiar că n-aş putea în acest fel să-mi fac idee nici măcar de numărul patru şi că am nevoie de un artificiu oarecare pentru a fi sigur că n-am repetat nici prea des, nici prea rar semnul unităţii. Voi putea spune, de pildă : unu, unu şi apoi : unu, unu, dar singur acest fapt dovedeşte că memoria nu distinge precis patru unităţi în acelaşi timp. Dincolo de cifra trei, ea nu ne oferă deci decît o mulţime nedefinită. Acei care vor crede că memoria singură poate să desfăşoare ideile noastre mai departe, vor înlocui cifra trei cu o alta. Pentru raţionamentele ce vreau să fac, e suficient să stabilesc că există un număr, dincolo de care memoria nu ne îngăduie să desluşim decît o mulţime foarte vagă [128]. Arta semnelor e aceea care ne-a învăţat să vedem mai departe. Dar oricît de considerabile ar fi numerele pe care le putem distinge, rămîne totuşi o mulţime, cu neputinţă de stabilit, care poartă din acest motiv titlul de *infinit*, deşi i s-ar fi potrivit mai bine acela de *indefinit*. Această singură schimbare de nume ar fi prevenit o serie de greşeli [1].

Putem deci ajunge la concluzia că statuia noastră nu va cuprinde în mod distinct decît cel mult trei din aceste stări Dincolo de ele va vedea doar o mulţime, care va fi pentru ea

[1] În primul rînd, greşeala de a crede că avem o idee pozitivă despre infinit ; de aici au pornit numeroasele raţionamente greşite ale metafizicienilor şi uneori chiar acelea ale geometrilor [129].

ceea ce pretinsa noţiune de infinit e pentru noi. Ba va avea chiar mai multe scuze dacă se va înşela, căci e incapabilă să facă reflecţiile care ar putea s-o ferească de eroare. Va observa deci infinitul, în această mulţime, ca şi cum s-ar afla cu adevărat în ea.

În sfîrşit, vom observa că ideea unităţii, aşa cum şi-o închipuie statuia, e abstractă, ea simţindu-şi toate felurile de a fi sub acest raport general, adică fiecare deosebit de oricare altul.

8. Avînd idei particulare şi idei generale, statuia noastră cunoaşte două feluri de adevăruri.

Parfumurile fiecărei specii de flori sînt pentru ea doar idei particulare. Acelaşi lucru se va întîmpla cu toate adevărurile de care ia cunoştinţă, cînd distinge un parfum de altul.

Dar ea stăpîneşte noţiunile abstracte ale unor stări plăcute şi ale altora neplăcute. În consecinţă, va cunoaşte adevăruri generale în această privinţă şi va şti că, în general, modificările pe care le suferă diferă unele de altele, că îi plac sau îi displac mai mult sau mai puţin [130].

Dar aceste cunoştinţe generale ne fac să presupunem că statuia are şi cunoştinţe particulare, deoarece ideile particulare au precedat noţiunile abstracte.

9. Obişnuită să fie, să înceteze de a fi şi să redevină acelaşi parfum, ea va socoti în momentele cînd nu este parfum, că va putea fi, iar cînd este — că va putea înceta de a fi [131]. Va avea deci, ocazia de a-şi considera stările ca putînd să existe sau să nu existe. Dar noţiunea aceasta de posibil nu va aduce cu sine cunoaşterea cauzelor care pot produce un efect, ci va presupune, dimpotrivă, ignorarea lor, nefiind întemeiată decît pe o judecată bazată pe deprindere [132]. De pildă, cînd statuia se gîndeşte că poate înceta de a fi un parfum de trandafir şi că poate redeveni parfum de violete, ea nu ştie că numai cineva dinafară poate dispune de senzaţiile ei. E destul să ne propunem s-o facem să simtă mereu acelaşi miros, pentru ca să se înşele. E drept că, uneori, se poate ajuta cu imaginaţia, dar asta nu se întîmplă decît în momentele cînd dorinţele sale sînt mari ; de altfel, chiar atunci, nu reuşeşte întotdeauna.

10. Şi-ar putea face eventual o idee despre imposibil, după judecăţile sale bazate pe deprinderi. Obişnuită cu dispariţia unei stări de îndată ce a dobîndit una nouă, e cu neputinţă, atît cît poate ea să conceapă, să aibă două stări în acelaşi timp. Nu ar admite contrariul decît în cazul că imaginaţia sa ar acţiona destul

de puternic pentru a-i prezenta două senzaţii cu atîta putere de parcă le-ar încerca în realitate. Dar o asemenea situaţie e exclusă. E firesc ca imaginaţia ei să se conformeze obiceiurilor pe care le-a dobîndit. În felul acesta, după ce a trecut pe rînd prin diferite stări, nu şi le va imagina decît în această ordine. De altfel, memoria ei nu va avea probabil destulă putere spre a-i face prezente două senzaţii pe care le-a avut, dar pe care nu le mai are.

Mi se pare însă mai probabil ca obiceiul de a gîndi că ceea ce i s-a întîmplat o dată poate să i se mai întîmple şi altă dată, să conţină ideea de posibil ; este foarte greu ca statuia să aibă prilejul de a forma judecăţi în care să regăsim ideea imposibilului, aşa cum o cunoaştem noi. Pentru asta ar trebui să se intereseze de ceea ce n-a simţit încă ; e mult mai natural, totuşi, să fie cu totul absorbită de ceea ce simte.

11. Deosebirea pe care învaţă s-o facă între mirosuri dă naştere la ideea de succesiune ; căci statuia nu poate simţi că încetează să fie ce a fost, fără să-şi reprezinte în această schimbare o durată alcătuită din două momente [133].

Cum ea nu desluşeşte în mod distinct decît cel mult trei mirosuri, nu va putea desluşi decît trei momente de-a lungul duratei sale, dincolo de care nu va vedea decît o succesiune nedefinită.

Dacă presupunem că memoria îi poate aminti precis pînă la patru, cinci sau şase feluri de a fi, statuia va distinge, prin urmare, patru, cinci sau şase momente în durata sa. Oricine poate face în legătură cu aceasta ipotezele ce va găsi nimerite, înlocuindu-le pe acelea cărora am crezut că trebuie să le dau întîietate.

12. Trecerea de la un miros la altul nu-i dă statuii noastre decît ideea trecutului. Pentru a căpăta ideea viitorului, ea trebuie să fi avut în repetate rînduri aceeaşi serie de senzaţii şi să se fi deprins să considere că o modificare trebuie să fie urmată de alta.

Să luăm, de pildă, seria : narcis, trandafir, violetă. Cînd parfumurile de mai sus se înlănţuie mereu în această ordine, nici una dintre ele nu poate afecta organul olfactiv al statuii, fără ca memoria să nu i le reamintească pe celelalte în relaţia în care se află ele faţă de mirosul simţit. După cum mirosul de violete le va reaminti pe celelalte două ca precedente, statuia reprezentîndu-şi o durată trecută, tot astfel, parfumul de trandafir şi cel de violete

vor părea faţă de narcise ca trebuind să-l urmeze şi astfel statuia îşi va reprezenta o durată viitoare.

13. Parfumurile de narcise, de trandafiri şi de violete pot indica deci cele trei momente pe care le distinge cu precizie. Din acelaşi motiv, parfumurile precedente, precum şi cele care urmează de obicei, vor indica momentele pe care le distinge nelămurit în trecut şi în viitor. Astfel, cînd statuia va mirosi un trandafir, memoria îi va aminti exact de parfumul narciselor şi de cel al violetelor şi-i va reprezenta o durată nedefinită, care a precedat clipa cînd a mirosit narcisele şi o durată nedefinită, care trebuie să urmeze aceleia cînd va mirosi violetele.

14. Dîndu-şi seama că această durată e nedefinită [134], statuia nu poate deosebi care e începutul, nici care e sfîrşitul ei, ba nu le poate nici măcar bănui. Este vorba deci, pentru ea de o veşnicie absolută ; astfel încît i se pare că a existat din totdeauna şi că nu va înceta niciodată să existe.

Într-adevăr, nu cugetînd asupra succesiunii ideilor noastre vom afla că avem un început şi un sfîrşit, ci examinînd cu atenţie fiinţele de aceeaşi specie cu noi, pe care le vedem cum se nasc şi cum mor. Un om care nu şi-ar cunoaşte decît propria lui existenţă, n-ar şti nimic despre moarte.

15. Ideea duratei produsă mai întîi de succesiunea impresiilor asupra organului olfactiv se păstrează ori se reproduce datorită succesiunii senzaţiilor amintite de memorie. În felul acesta, chiar cînd obiectele mirositoare nu mai acţionează asupra statuii noastre, ea continuă să-şi reprezinte prezentul, trecutul şi viitorul, şi anume : prezentul, datorită stării în care se află, trecutul, prin mijlocirea amintirii a ceea ce a fost şi viitorul pentru că, judecă ea, va putea avea din nou aceleaşi senzaţii pe care le-a încercat de mai multe ori.

Există deci în ea, două succesiuni : aceea a impresiilor exercitate asupra organului olfactiv şi aceea a senzaţiilor ce revin în memorie.

16. Organul olfactiv poate fi centrul mai multor impresii, în timp ce memoria păstrează urma aceleiaşi senzaţii ; pe de altă parte, mai multe senzaţii pot reveni pe rînd în memorie în timp ce organul olfactiv încearcă aceeaşi impresie. În primul caz, seria de impresii la care e supus mirosul măsoară durata amintirii unei impresii ; în al doilea caz, seria de senzaţii care se oferă memoriei măsoară durata impresiei pe care o primeşte mirosul.

Dacă, de pildă, în timp ce miroase un trandafir, statuia își amintește parfumul de tuberoze, de narcise și de violete, ea apreciază durata senzației după succesiunea care are loc în memoria ei și dacă, în timp ce își reamintește de parfumul trandafirului îi ofer la repezeală o serie de corpuri mirositoare, ea evaluează durata amintirii acestei senzații după succesiunea care are loc în organul său olfactiv. Ea își dă seama deci, că nici una din modificările ei nu e lipsită de durată. Durata devine un raport în lumina căruia le consideră pe toate în general, alcătuindu-și din ele o noțiune abstractă.

Dacă în timp ce miroase un trandafir, statuia își amintește pe rînd parfumurile de violete, de iasomie și de lavandă, ea se va percepe ca parfum de trandafir, parfum care durează trei momente. Dacă își reprezintă o serie de douăzeci de mirosuri, ea se va percepe ca parfum de trandafir ce dăinuie de un timp nedefinit [135] și nu va mai socoti că a început vreodată să existe, ci va crede că există dintotdeauna.

17. Așadar, numai o succesiune de parfumuri transmise prin intermediul organului olfactiv sau reînnoită de memorie îi poate da o anumită idee de durată. Ea n-ar fi cunoscut decît trecerea unei singure clipe dacă primul corp mirositor ar fi avut asupra ei o acțiune uniformă timp de o oră, o zi, sau mai mult, sau dacă acțiunea aceasta ar fi variat în nuanțe atît de imperceptibile, încît nu le-ar fi putut remarca.

Același lucru se va întîmpla dacă, dobîndind ideea de durată, va păstra o senzație fără a face uz de memorie, fără a-și aminti pe rînd o serie de stări prin care a trecut. Căci cum ar putea ea distinge momente în interiorul acestei senzații? Și dacă nu le distinge, cum să-și dea seama de durată?

Ideea de durată nu este deci absolută și cînd afirmăm că timpul se scurge repede sau încet, asta înseamnă doar că schimbările cu ajutorul cărora îl măsurăm se fac mai repede sau mai încet decît se succed ideile noastre. Pentru a ne convinge că e așa, putem face o presupunere.

18. Dacă ne-am închipui că un univers, alcătuit din tot atîtea părți din cîte e alcătuit al nostru, ar avea dimensiunile unei alune, nu încape nici o îndoială că stelele lui ar răsări și ar apune de mii de ori într-o singură oră a noastră și că, din cauza felului în care sîntem alcătuiți, nu le-am putea urmări mișcările. Ar trebui deci ca organele inteligențelor destinate să populeze acest

univers să fie proporționate pe măsura unor revoluții atît de rapide [1].

Astfel, în timp ce în acest mic univers pămîntul s-ar învîrti în jurul axei și în jurul soarelui său, locuitorii lui s-ar îmbogăți cu tot atîtea idei cîte avem noi despre el în timp ce pămîntul nostru execută revoluții asemănătoare. Din acest moment, este evident că zilele și anii le-ar părea și lor tot atît de îndelungați cît ne par nouă zilele și anii noștri.

Punînd ipoteza unei alte lumi față de care a noastră ar fi tot atît de inferioară pe cît e de superioară celei ce am imaginat, ar trebui să presupunem că locuitorii ei posedă organe a căror acțiune ar fi prea lentă pentru a face perceptibile revoluțiile stelelor noastre. Față de universul nostru ei ar fi așa cum sîntem noi față de universul mare cît o alună și n-ar putea să deosebească nici o succesiune de mișcare.

Să-i întrebăm, în sfîrșit, pe locuitorii acestor lumi care e durata lor. Cei stabiliți în universul cel mic ar afirma că universul în care trăiesc e bătrîn de milioane de secole, în schimb ceilalți, depărtîndu-și ușor pleoapele, ar răspunde că abia s-au născut.

Noțiunea de durată este deci cu totul relativă, fiecare apreciind-o numai după succesiunea ideilor sale. Și, de fapt, nu există doi oameni care, într-un timp dat, să numere un număr egal de clipe. Căci avem toate motivele să presupunem că nu există doi oameni a căror memorie să reproducă totdeauna ideile cu aceeași rapiditate.

Prin urmare, pentru statuia noastră, o senzație care se va păstra fără nici o schimbare timp de un an sau de o mie de ani, va trece ca o clipă; după cum o idee care ne rămîne în minte în timp ce locuitorii universului mic numără secole de existență, este doar o clipă pentru noi [2]. Este așadar, o greșeală să ne închipuim că toate ființele numără același număr de clipe. Prezența

[1] Malebranche emite această ipoteză, pentru a dovedi că nu apreciem mărimea corpurilor decît potrivit relațiilor existente între ele și noi. *Cercetarea adevărului*, cartea I, cap. 6.

[2] Ipoteza existenței acestor universuri ne face să înțelegem că, pentru a ne închipui o diferență între vîrsta unora și vîrsta altora, nu e nevoie de o eternitate succesivă înăuntrul căreia să fi fost create mai devreme sau mai tîrziu; este destul să variem revoluțiile și să creăm organele locuitorilor în proporție cu ele.

Această ipoteză mai scoate în evidență și faptul că o clipă din durata unei ființe poate coexista și coexistă cu adevărat, paralel cu

unei idei care nu suferă nici o schimbare înseamnă doar o clipă pentru mine, dar consecința acestui fapt este că o singură clipă din durata mea poate să coexiste cu mai multe clipe din durata altcuiva.

Capitolul V

DESPRE SOMNUL ŞI DESPRE VISELE UNUI OM LIMITAT LA SIMŢUL OLFACTIV

1. Statuia noastră poate fi constrînsă să nu fie decît amintirea unui miros ; într-o asemenea situație s-ar zice că pierde sentimentul existenței sale. Simte mai puțin că trăiește, decît că a existat și pe măsură ce memoria îi prezintă idei mai șterse, urmele sentimentului existenței sale continuă să slăbească. Asemenea unei lumini care se stinge treptat, el încetează cu desăvîrșire cînd această facultate intră într-o inactivitate absolută.

2. Dar experiența ne dă certitudinea că exercițiul obosește în cele din urmă memoria și imaginația statuii noastre. Să examinăm deci aceste facultăți în stare de repaus și să nu le excităm prin nici o senzație : această stare va fi somnul.

mai multe clipe din durata altei ființe. Putem deci să ne închipuim inteligențe, care percep în același timp idei pe care nu le avem decît succesiv ; în felul acesta ajungem oarecum să imaginăm o minte care să cuprindă într-o singură clipă toate cunoștințele pe care oamenii și le însușesc abia după un șir de secole ; mintea aceasta ar rămîne așadar, în afara oricărei succesiuni. Ea ar fi oarecum situată în centrul tuturor acestor lumi unde durata este apreciată în mod atît de diferit și, cuprinzînd dintr-o privire tot ce li se întîmplă, ar desluși deodată trecutul, prezentul și viitorul lor.

În felul acesta ne creăm, atît cît este în puterea noastră, ideea unei clipe indivizibile și permanente, coexistînd cu clipele ființelor și conținînd succesiunea lor. Am spus : *atît cît este în puterea noastră*, căci avem aici ideea unei comparații. Nici noi, nici orice altă creatură nu-și poate face o noțiune perfectă a eternității. Dumnezeu singur știe ce este ea, fiindcă e singurul care o posedă [136].

3. Dacă în starea lor de repaus facultățile sînt cu totul inactive, nu putem remarca decît că somnul este foarte adînc. Dacă, dimpotrivă, ele mai au o acțiune oarecare, această acțiune se va exercita doar asupra cîtorva dintre ideile dobîndite. Mai multe verigi ale lanțului vor fi deci interceptate, iar ordinea ideilor în timpul somnului nu va mai fi identică celei din timpul veghii. Plăcerea nu va mai fi singura cauză care va pune imaginația în mișcare. Această facultate nu va mai trezi decît ideile asupra cărora mai deține oarecare autoritate și va fi tot atît de des un prilej de nenorocire pentru statuia noastră după cum e și un prilej de fericire.

4. Iată starea de vis, care nu se deosebește de cea de veghe decît prin ordinea diferită ce adoptă ideile și prin împrejurarea că plăcerea nu constituie totdeauna legea care reglementează imaginația [137]. Orice vis presupune deci cîteva idei interceptate, asupra cărora facultățile sufletului nu-și mai pot exercita acțiunea.

5. Statuia noastră care nu poate stabili nici o deosebire între a-și imagina intens și a avea senzații, nu va putea descoperi vreo diferență între vis și veghe. Tot ce simte în timpul somnului este deci tot atît de real față de ea ca și ceea ce a simțit înainte de a adormi.

Capitolul VI

DESPRE EU SAU DESPRE PERSONALITATEA UNUI OM LIMITAT LA SIMŢUL OLFACTIV

1. Fiind înzestrată cu memorie, statuia noastră își amintește îndată ce e un miros anumit, că a fost pe vremuri alt miros [138].

În aceasta constă personalitatea ei : căci dacă ar putea spune *eu*, ar repeta cuvîntul de-a lungul tuturor clipelor care-i alcătuiesc durata și, de fiecare dată, *eul* său ar cuprinde toate momentele a căror amintire o păstrează.

2. La drept vorbind, n-ar spune-o cînd ar lua cunoștință de primul miros. Înțelesul acestui cuvînt nu se potrivește, cred,

decît unei fiinţe care observă că, în clipa de faţă, nu mai este ce a fost. Atîta timp cît nu se schimbă, există fără a arunca o privire în urmă asupra lui însuşi, dar de îndată ce intervine schimbarea, îşi dă seama că e cel care mai înainte a fost într-un anume fel şi spune *eu*.

Observaţia de mai sus confirmă faptul că în prima clipă a existenţei sale, statuia nu poate formula dorinţe ; căci înainte de a putea spune : *eu doresc*, ea trebuie să fi putut rosti : *eu*.

3. Aşadar, mirosurile de care statuia nu-şi aminteşte nu intră în ideea ce-şi face asupra propriei sale persoane. Tot atît de străine faţă de *eul* său ca şi culorile sau sunetele, despre care nu ştie încă nimic ; aceste mirosuri îi fac tot atît de puţină impresie ca şi cum nu le-ar fi simţit niciodată. *Eul* său este doar un mănunchi de senzaţii pe care le încearcă şi de altele de care memoria ei îşi aminteşte [1]. Într-un cuvînt, el este totodată conştiinţa a ceea ce este şi amintirea a ceea ce a fost.

[1] „Cine iubeşte o fiinţă pentru frumuseţea ei, se întreabă Pascal (cap. 24, 4. 14) o iubeşte, oare, cu adevărat ? Nu ; căci de îndată ce vărsatul de vînt va provoca dispariţia frumuseţii, fără să ucidă fiinţa, dragostea se va stinge. Şi dacă cineva mă iubeşte pentru inteligenţa sau pentru memoria mea, mă iubeşte, oare, pe mine ? Nu ; căci s-ar putea întîmpla să pierd aceste însuşiri fără să-mi pierd viaţa. Dar atunci unde e *eul*, dacă nu-l găseşti localizat nici în corp, nici în suflet ? Şi cum să iubeşti corpul şi sufletul altfel decît pentru nişte însuşiri care nu intră în alcătuirea *eului*, fiindcă sînt trecătoare ? Căci poţi iubi, oare, în mod abstract substanţa unui suflet, independent de însuşirile ce se adăpostesc în el ? Ar fi cu neputinţă şi ar fi nedrept. Atunci înseamnă că nu iubim niciodată o fiinţă, ci numai însuşirile ei ; sau dacă o iubim pe ea, trebuie să spunem că ne referim la suma însuşirilor care o alcătuiesc".

Nu, o fiinţă nu e alcătuită din suma însuşirilor sale ; căci în cazul acesta, un om ar deveni tot atîtea fiinţe deosebite, după cum ar fi tînăr sau bătrîn, frumos sau urît, înţelept sau smintit ; şi indiferent de însuşirile pentru care sînt iubit, eu rămîn acela care inspiră dragostea, deoarece ele nu sînt decît eul meu diferit modificat [139]. Dacă cineva, după ce m-a călcat pe picior m-ar întreba : *Pe dumneata te-am lovit ? nu se poate : fiindcă ţi-ai putea pierde piciorul fără să încetezi de a exista.* Aş fi, oare, convins că nu eu am fost cel lovit ? Atunci de ce să mă gîndesc că nu sînt iubit fiindcă mi-aş putea pierde memoria şi judecata pentru care mi se arată dragoste ? Dar sînt nişte însuşiri trecătoare. Ei şi ? *Eul* este deci un element necesar prin natura lui ? Animalele nu-l pierd ? Dar nemurirea eului în om nu este o favoare hărăzită de Dumnezeu ? După Pascal, singur Dumnezeu ar putea spune *eu*.

Capitolul VII

CONCLUZIE LA CAPITOLELE PRECEDENTE

1. După ce am dovedit că statuia noastră [140] poate să fie atentă, să-şi reamintească, să compare, să judece, să distingă, să-şi imagineze, că are noţiuni abstracte, ideea numărului şi a duratei şi că are cunoştinţă de adevărurile generale şi de cele particulare, că poate dori, că se poate pasiona, că iubeşte, urăşte şi vrea, că e capabilă de speranţă, teamă şi mirare, că, în fine, poate dobîndi o serie de deprinderi, trebuie să conchidem că, deşi dispunînd de un singur simţ, intelectul ei are tot atîtea facultăţi cîte i-ar oferi cinci simţuri laolaltă. Vom vedea că facultăţile ce par să ne fie specifice nouă sînt aceleaşi, numai că aplicîndu-se la mai multe obiecte iau o dezvoltare mai mare.

2. Dacă ne gîndim că a-ţi reaminti, a compara, a judeca, a distinge, a-ţi imagina, a te mira, a avea idei abstracte, a avea ideea de număr şi de durată, a cunoaşte adevăruri generale şi particulare nu sînt decît diferite moduri de a-ţi exercita atenţia, dacă ne mai gîndim că pasiunile, iubirea, ura, speranţa, teama şi voinţa nu sînt decît diferite aspecte ale dorinţei şi că, în sfîrşit, a fi atent şi a dori înseamnă la origine a simţi, vom ajunge la concluzia că toate facultăţile sufletului sînt învăluite în senzaţie.

3. În sfîrşit, dacă ne gîndim că nu există senzaţii cu totul indiferente, vom ajunge la o altă concluzie, şi anume că legea după care s-a dezvoltat sîmburele întregii noastre fiinţe pentru a-i produce toate facultăţile este alcătuită din diferite grade de plăcere şi de durere.

Acest principiu se poate numi nevoie, mirare sau se poate numi şi altfel, dar el rămîne mereu acelaşi ; căci sîntem veşnic mînaţi de plăcere sau de durere în toate acţiunile care au la bază nevoia sau mirarea.

Într-adevăr, primele noastre idei nu sînt decît durere sau plăcere. Altele le iau locul curînd după aceea şi dau loc la comparaţii din care iau naştere primele noastre nevoi şi primele noastre dorinţe. Cercetările noastre în vederea satisfacerii lor ne fac să dobîndim alte idei, care produc încă dorinţe noi.

Mirarea care subliniază intensitatea senzațiilor prilejuite de orice eveniment neobișnuit sporește din cînd în cînd activitatea facultăților noastre. În felul acesta se formează un lanț ale cărui verigi sînt pe rînd idei și dorințe, lanț pe care e de ajuns să-l urmărim pentru a descoperi progresul tuturor cunoștințelor omului.

4. Aproape tot ceea ce am spus despre facultățile sufletului, studiind simțul olfactiv, s-ar fi putut spune începînd cu analiza oricărui alt simț; e ușor să faci aceste aplicații. Îmi rămîne să examinez ce este mai caracteristic fiecăruia dintre ele.

Capitolul VIII

DESPRE UN OM LIMITAT LA SIMȚUL AUDITIV

1. Să ne închipuim că statuia noastră e limitată la simțul auditiv și să facem aceleași raționamente pe care le-am făcut cînd nu putea decît să miroase.

Cînd un sunet îi va izbi urechea, va deveni senzația pe care o va încerca. Ea va fi asemenea ecoului despre care Ovidiu spune: *sonus est qui vivit in illa*, adică sunetul este acela care trăiește în ea [141]. Astfel, o vom transforma după placul nostru într-un zgomot, într-un sunet, într-o simfonie, căci nu bănuiește că mai există ceva în afară de ea. Auzul nu-i dă ideea nici unui obiect situat la o anumită distanță. Apropierea sau depărtarea corpurilor sonore nu produce în raport cu ea decît sunete care îi apar mai puternice sau mai slabe și datorită cărora își simte cu mai multă sau mai puțină intensitate existența.

2. Corpurile produc asupra urechii două feluri de senzații [1]: una este sunetul propriu-zis, cealaltă e zgomotul.

[1] S-a observat că în rezonanța corpurilor sonore, sunetul dominant este întovărășit de alte două, care au față de el un raport determinat și supus calculului. Ele se numesc armonicele sunetului dominant, se aud la a douăsprezecea și la a șaptesprezecea și compun terța și quinta [142]. O ureche bine organizată poate să surprindă aceste raporturi, de aceea se spune că apreciază sunetele. Putem deci defini sunetul propriu-zis ca un sunet apreciabil.

Urechea este organizată pentru a surprinde un raport determinat între două sunete, dar ea nu poate deslușI decît un raport vag între două zgomote. Zgomotul reprezintă pentru auz cam ceea ce reprezintă un mare număr de parfumuri pentru simțul mirosului.

3. Dacă la început statuia noastră aude mai multe zgomote în același timp, cel mai puternic dintre ele îl va învălui pe cel mai slab și se vor învălmăși într-atît, încît rezultatul va fi o simplă stare de confuzie pentru ureche.

Cînd zgomotele se succed, statuia păstrează amintirea a ceea ce a fost. Ea deosebește diferitele sale stări, le compară, le judecă și alcătuiește din ele o serie pe care memoria o reține în ordinea în care s-a făcut comparația, presupunînd că această serie a izbit-o de mai multe ori. Va recunoaște deci aceste zgomote în curs de succesiune, din nou, dar nu le va mai recunoaște cînd se vor face auzite în același timp. Este cazul să reluăm raționamentele pe care le-am făcut în legătură cu mirosurile.

4. Cît despre sunetele propriu-zise, organizarea urechii îi permite să simtă precis raporturile, în consecință, puterea sa de discernămînt este mai fină și mai dezvoltată. Fibrele sale par să-și distribuie vibrațiile corpurilor sonore, astfel încît poate auzi deslușit mai multe sunete în același timp. Totuși e destul să ne gîndim că discernămîntul urechii nu e atît de desăvîrșit la persoanele care n-au obișnuința muzicii și ne vom convinge cel puțin că statuia noastră nu va distinge din prima clipă două sunete auzite simultan.

Dar va putea, oare, să le deslușească dacă le-a studiat pe fiecare în parte? E puțin probabil; deși mecanismul urechii îi permite să le deosebească, sunetele se aseamănă atît de mult între ele, încît se poate presupune că, fără ajutorul judecăților,

Zgomotul, dimpotrivă, este rezultatul mai multor sunete care n-au armonice comune, el este o mulțime de sunete dominante și de armonice care se confundă; de aceea el este un sunet inapreciabil.

Să ne închipuim zece viori cîntînd la unison. Dacă toate fac să răsune în același timp aceeași coardă, ele produc împreună un sunet propriu-zis, un sunet apreciabil pentru că putem să-i determinăm terța și quinta. Dar dacă le presupunem pe toate discordante, vor face numai zgomot, fiindcă sunetul total pe care-l produc nu are armonică. Același *mi* și același *sol* care sînt armonicele lui *do* ale uneia dintre aceste viori, nu sînt armonicele lui *do*, produse de celelalte. Așadar, zgomotul este rezultatul confuziei mai multor sunete.

care le raportează de obicei la corpuri diferite, va continua să le confunde.

5. În orice caz, gradele de plăcere şi de durere o vor face să dobîndească aceleaşi facultăţi pe care le-a căpătat cu ajutorul mirosului. Dar în acest domeniu se pot face unele observaţii speciale.

6. În primul rînd, ceea ce produce o deosebită plăcere urechii e mai ales melodia, adică o succesiune de sunete armonioase cărora măsura le dă caractere diferite [143]. Dorinţele statuii noastre nu se vor mărgini deci să aibă drept obiect un sunet; ea va vroi să redevină aria întreagă.

7. În al doilea rînd, caracterul plăcerilor urechii e foarte diferit de al dorinţelor organului olfactiv. Sunetele pot produce mai multă emoţie decît mirosurile, astfel încît vor prilejui, de pildă, statuii noastre acea tristeţe sau acea bucurie care nu atîrnă de ideile dobîndite şi care ţine exclusiv de unele schimbări intervenite în corp [1].

8. În al treilea rînd, ele încep, întocmai ca şi plăcerile mirosului, o dată cu cea mai slabă senzaţie. Primul zgomot, oricît ar fi el de slab, înseamnă deci o plăcere pentru statuia noastră. Dacă zgomotul va creşte, plăcerea va creşte şi ea şi nu va înceta decît în clipa cînd vibraţiile vor deveni supărătoare pentru timpan.

9. Muzica îi va face mai multă plăcere în măsura în care va fi proporţională cu puţinul exerciţiu al urechii sale. Mai întîi o vor încînta cîntecele simple şi grosolane. Dacă o obişnuim apoi puţin cîte puţin cu altele mai complicate, urechea se va obişnui cu exerciţiul pe care-l necesită ele şi va cunoaşte alte plăceri.

10. De altfel, progresul acesta este valabil numai pentru urechile bine organizate. Dacă între fibrele ei nu există un

[1] Muzica oferă plăceri imitative, cînd imită cîntecul păsărilor, tunetul, furtunile, suspinele, gemetele sau strigătele noastre de bucurie şi cînd datorită măsurii ne invită să luăm atitudinile şi să facem mişcările dictate de diferite pasiuni [144]. Statuia noastră nu e făcută pentru acest gen de plăceri, deoarece ele presupun judecăţi şi deprinderi de care nu este capabilă. Dar independent de această imitaţie, muzica transmite creierului impresii care se răspîndesc în tot corpul, prilejuind emoţii în care statuia descoperă neapărat plăcere sau durere.

raport anumit, urechea va fi falsă asemenea unui instrument prost acordat. Cu cît urechea va fi mai falsă, cu atît va fi mai puţin sensibilă la muzică, ba chiar s-ar putea ca nici muzica, nici zgomotul să n-o impresioneze.

11. În al patrulea rînd, plăcerea pe care ne-o dă o succesiune de sunete fiind atît de superioară celei produse de un zgomot continuu, putem presupune că, dacă statuia aude în acelaşi timp un zgomot şi o arie, care nu parvin să domine unul în dauna celuilalt şi pe care s-a obişnuit să le cunoască separat, ea nu le va confunda.

Dacă la începutul existenţei sale le-ar fi auzit în acelaşi timp, n-ar fi făcut nici o diferenţă între ele. Căci ştim din propria noastră experienţă că nu deslusim în impresiile lăsate de simţuri decît ce am putut observa la ele şi că nu observăm decît ideile cărora le-am acordat pe rînd atenţie. Dar dacă statuia noastră, după ce a fost pe rînd şi cîntec, şi zgomotul unui rîu, s-a obişnuit să deosebească aceste două stări şi să-şi împartă între ele atenţia, mi se pare că ele sînt prea deosebite pentru a se confunda iar ori de cîte ori statuia le simte împreună, mai ales dacă, după cît cred, nici una din ele nu-i mai puternică. Aşadar, nu se poate împiedica să observe că e totodată acest zgomot şi acest cîntec, de care-şi aminteşte ca de două modificări ce s-au succedat altă dată.

Principiul care stă la baza ipotezelor mele va apare mai limpede în cursul acestei lucrări, fiindcă voi avea ocazia să-l aplic la unele exemple şi mai evidente. Vom vedea cum, după felul în care judecăm asupra senzaţiilor noastre, nu putem distinge în ele decît ceea ce împrejurările ne-au învăţat să observăm, că restul rămîne neclar şi nu ne lasă nici un fel de idee, întocmai cum s-ar întîmpla dacă n-am şti nimic din ce s-a petrecut. Iată una din cauzele datorită cărora oamenii au cunoştinţe atît de diferite, deşi au aceleaşi senzaţii. Germenul acesta este pretutindeni identic, dar rămîne inform la unii; în schimb, la alţii, se dezvoltă, se hrăneşte şi creşte [145].

12. În sfîrşit, zgomotele avînd pentru ureche valoarea mirosurilor pentru nas, legătura dintre ele se va face în memorie aşa cum se face legătura dintre mirosuri. Datorită însă naturii lor şi organului care le receptează, sunetele sînt mult mai puternic legate între ele; în consecinţă, succesiunea lor va fi mai lesne păstrată de memorie.

Capitolul IX

DESPRE LEGĂTURA DINTRE MIROS ŞI AUZ [146]

1. Deoarece aceste simţuri considerate fiecare în parte nu oferă statuii noastre ideea de ceva exterior, nu-i vor putea da această idee nici cînd vor lucra împreună. Iată de ce ea nu va putea bănui că are două organe diferite [147].

2. Dacă chiar din prima clipă a existenţei sale aude sunete şi simte mirosuri, nu va şti încă să distingă în ea două stări. Sunetele şi mirosurile se vor confunda ca şi cum n-ar fi decît o modificare simplă. Căci după cum am mai observat, statuia nu distinge în senzaţiile sale decît ideile pe care a avut prilejul să le descopere, pe fiecare în parte.

3. Dar dacă a considerat senzaţiile auditive separat de cele olfactive, ea va fi în stare să le distingă în clipa cînd le va simţi împreună ; căci dacă plăcerea de a se bucura de una n-o va îndepărta cu totul de plăcerea de a se bucura de alta, va recunoaşte că e într-un acelaşi timp ceea ce a fost numai pe rînd. Natura acestor senzaţii nu le determină să se confunde între ele ca două mirosuri ; ele sînt prea diferite pentru a nu fi identificate pe baza amintirii lăsate de fiecare. Prin urmare, memoria ajută statuia să facă deosebirea între impresiile care-i sînt transmise în acelaşi timp de organe diferite.

4. În acest caz i se pare că fiinţa ei creşte şi că dobîndeşte o dublă existenţă. Iată deci o schimbare în judecăţile sale bazate pe deprindere. Căci mai înainte de a fi existat o legătură între auz şi miros, nu-şi închipuia că ar putea trece în acelaşi timp prin două stări atît de diferite.

5. Bineînţeles că va dobîndi aceleaşi facultăţi ca atunci cînd a avut separat cele două simţuri. Memoria ei va cîştiga în măsura în care lanţul ideilor va deveni mai variat şi va căpăta o întindere mai mare. Cînd uneori un sunet îi va aminti o serie de mirosuri, alteori un miros îi va aminti o serie de sunete. Trebuie, însă, să ţinem seamă de faptul că aceste două feluri de senzaţii, cînd sînt laolaltă, sînt supuse aceleiaşi legi ca şi înainte de a se fi întîlnit, adică cele mai puternice pot cauza neglijarea celorlalte, împiedicînd ca ele să fie remarcate chiar în clipa cînd se produc.

6. Mi se pare că statuia poate avea acum mai multe idei abstracte decît avusese cînd poseda un singur simţ. Nu cunoştea înainte decît două stări : una plăcută, cealaltă neplăcută ; acum însă, cînd distinge sunetele de culori, e nevoită să le considere drept două feluri de modificări. S-ar putea ca zgomotul să-i pară încă atît de diferit de nişte sunete armonioase, încît, dacă am putea-o face să înţeleagă că senzaţiile îi sînt transmise de organe, şi-ar închipui că are trei simţuri : unul pentru mirosuri, un altul pentru zgomote şi un al treilea pentru sunete armonioase.

Capitolul X

DESPRE GUST NUMAI ŞI DESPRE LEGĂTURA DINTRE GUST, MIROS ŞI AUZ

1. Deoarece acord sensibilitate numai interiorului gurii statuii noastre, nu-i voi oferi nici un fel de hrană ; presupun însă, că aerul îi aduce după placul meu tot felul de gusturi şi o va hrăni ori de cîte ori voi găsi că e cazul.

Ea va dobîndi aceleaşi facultăţi pe care le-ar fi obţinut prin auz sau miros şi dat fiind că gura ei înseamnă pentru gusturi ceea ce înseamnă nasul pentru mirosuri şi urechea pentru zgomote, mai multe gusturi laolaltă îi vor părea ca unul singur şi nu le va distinge decît dacă se vor succeda.

2. În general, gustul poate contribui mai mult decît mirosul la fericirea şi la nenorocirea statuii noastre, căci ceea ce guşti te impresionează de obicei mai puternic decît ceea ce miroşi.

Rolul gustului este chiar mai hotărîtor decît al sunetelor armonioase, căci nevoia de hrană o face să considere mai necesare senzaţiile gustative şi, prin urmare, să le resimtă cu mai multă intensitate. Foamea ar putea s-o facă nenorocită, dar de îndată ce va fi remarcat senzaţiile ce o pot linişti, îşi va îndrepta cu mai multă intensitate atenţia în direcţia lor, le va dori cu mai multă violenţă şi se va bucura de ele cu mai multă desfătare [148].

3. Dacă unim gustul cu auzul şi cu mirosul, statuia va ajunge să deosebească senzaţiile transmise ei de toate aceste

simţuri laolaltă, după ce va fi învăţat să le cunoască separat. Va trebui uneori să-şi împartă atenţia în mod aproape egal între ele şi, în felul acesta, iată că existenţa ei se va tripla oarecum.

Este drept că nu-i va fi totdeauna atît de uşor să facă deosebirea între un gust şi un miros, precum a făcut-o între un gust şi un sunet. Între miros şi gust există o analogie atît de mare, încît senzaţiile lor trebuie să se confunde uneori [1].

4. Am văzut că gusturile trebuie să intereseze statuia noastră mai mult decît orice altă senzaţie ; ele o vor preocupa cu atît mai mult cu cît va fi mai flămîndă. Gustul va putea dăuna deci celorlalte simţuri pînă într-atît, încît să insensibilizeze statuia faţă de mirosuri şi faţă de armonie.

5. Unirea acestor simţuri va extinde şi varia şi mai mult lanţul ideilor sale, îi va spori numărul dorinţelor şi o va face să dobîndească noi deprinderi.

6. Totuşi, ne e foarte greu să stabilim pînă la ce punct va putea distinge statuia stările ce le datorează simţurilor de mai sus. S-ar putea ca discernămîntul ei să fie mai redus decît mi-l imaginez eu [2], tot aşa cum s-ar putea să fie mai mare. Pentru a-l aprecia ar trebui să ne substituim cu totul statuii şi să renunţăm la toate obiceiurile noastre ; în ce mă priveşte, nu mă laud că am izbutit s-o fac întotdeauna.

Obiceiul de a raporta orice fel de senzaţie la un organ anumit trebuie să contribuie mult la stabilirea diferenţelor dintre ele. Poate că fără acest obicei senzaţiile noastre ar fi un fel de haos pentru noi şi, în acest caz, puterea de discernămînt a statuii ar fi foarte mărginită.

Trebuie să menţionăm însă, că nesiguranţa sau chiar unele presupuneri greşite nu pot dăuna cu nimic fondului acestei lucrări. Cînd observ statuia, o fac nu atît pentru a-mi da seama de ce se petrece în ea, ci pentru a descoperi ceea ce se petrece în noi. Pot să mă înşel atribuindu-i operaţii pe care nu e încă în stare să le facă : însă asemenea erori n-au nici o consecinţă dacă ele îi dau cititorului posibilitatea de a urmări în ce mod se desfăşoară aceste operaţii în interiorul propriei lui personalităţi [149]

[1] Nu există om care să nu-şi dea seama că, din cînd în cînd, e tentat să atribuie aroma care-i loveşte nările unei mîncări din care se serveşte. Ca atare, ceea ce vine în sprijinul acestei analogii este faptul că gustul creşte pe măsură ce mirosul devine mai rafinat.

[2] Aceasta era părerea doamnei Ferrand.

Capitolul XI

DESPRE UN OM LIMITAT LA SIMŢUL VĂZULUI

1. Fără îndoială, cînd vom afirma că ochiul este incapabil să distingă prin el însuşi un spaţiu în afara lui, vom da multor cititori impresia că spunem un lucru extraordinar [150]. Ne-am deprins atît de mult să judecăm din vedere obiectele care ne înconjură, încît nu ne închipuim că n-am făcut la fel în clipa cînd ochii noştri s-au deschis luminii.

Raţiunea este destul de slabă şi progresele ei destul de încete cînd trebuie să dărîme erori de care nimeni n-a fost cruţat şi care, făcîndu-şi apariţia o dată cu prima dezvoltare a simţurilor, îşi ascund originea într-o epocă cu desăvîrşire dispărută din amintirea noastră. La început, gîndim că am văzut totdeauna aşa cum vedem acum, că ne-am născut cu toate ideile de azi, iar anii copilăriei noastre se aseamănă cu vîrsta legendară despre care vorbesc poeţii, cînd se presupune că zeii i-au dat omului toate cunoştinţele despre care nu-şi aminteşte să le fi dobîndit singur.

Cînd un filozof susţine [151] că toate cunoştinţele noastre ar putea să provină din simţuri, de îndată „cunoscătorii" se revoltă împotriva unei păreri care li se pare atît de ciudată. Cum e colorat un gînd, întreabă lumea [152] — ca să ajungă pînă la suflet prin intermediul vederii ? Ce gust are, cum miroase etc. pentru a fi datorat gustului, mirosului etc. ? În sfîrşit, filozoful nostru e copleşit de nenumărate asemenea obiecţii ridicate de certitudinea pe care o dă o prejudecată acceptată de toată lumea. Dacă filozoful respectiv s-a grăbit să se pronunţe fără a-şi fi lămurit pe deplin originea ideilor noastre, el se pomeneşte în încurcătură ; atunci nimeni nu se mai îndoieşte că încurcătura lui e dovada existenţei unei greşeli în părerile sale.

Filozofia face un nou pas înainte [153] şi descoperă că senzaţiile noastre nu sînt chiar calităţi ale obiectelor, ci că, dimpotrivă, sînt doar modificări ale sufletului. Ea examinează fiecare senzaţie în parte şi cum această analiză nu prezintă dificultăţi, nu-şi dă seama decît foarte vag că a făcut o descoperire.

O dată ajunsă aici, se putea lesne conchide că nu distingem decît în noi înşine şi că, prin urmare, un om avînd numai simţul

mirosului n-ar fi fost decît miros, altul cu simțul gustului, numai gust, cel cu auzul, numai zgomot sau sunet, iar cel cu văzul, lumină și culoare. În acest caz, cel mai greu ar fi fost să ne închipuim în ce fel dobîndim deprinderea de a raporta în afară senzațiile care sînt în noi. Pare, într-adevăr, uimitor că numai prin intermediul unor simțuri care nu se afirmă decît în ele însile și care n-au nici o posibilitate să bănuiască existența unui spațiu dincolo de ele, ne-am fi putut raporta senzațiile la obiectele care le pricinuiesc. Cum se poate extinde sentimentul dincolo de organul care-l simte și care-i fixează limite ? [154]

Dar cugetînd asupra proprietăților pipăitului s-ar fi admis că acest simț e în stare să descopere spațiul și să învețe celelalte simțuri să-și raporteze senzațiile la corpurile împrăștiate în el. Din acest moment, pînă și acei care s-au ținut departe de acest adevăr din cauza unor idei preconcepute ar fi simțit că în ei începe să se formeze oarecare îndoială. S-ar fi acceptat că, prin intermediul simțului mirosului sau al simțului gustului, statuia n-ar fi fost decît miros sau gust. Auzul ar fi întîmpinat mai multe dificultăți, atît sîntem de obișnuiți să auzim un zgomot ca venind dinafara noastră. Dar simțul acesta evaluează cu atîta greutate distanțele și situațiile și se înșală atît de des, încît s-ar fi ajuns totuși la concluzia că nu judecă prin el însuși. Ar fi fost privit ca un elev care n-a memorat cum trebuie lecțiile pipăitului.

Dar cum ar fi învățat văzul de la pipăit, el care evaluează și distanțe unde nu poate ajunge, el care cuprinde într-o clipă obiecte pe care le atinge doar cu încetul sau adesea incomplet ? [155]

Analogia ar fi putut trezi bănuiala că vederii i se întîmplă ceea ce li se întîmplă și celorlalte simțuri : cum impresia de lumină, senzația, există exclusiv în interiorul ochilor, se putea bănui că ei văd numai în ei înșiși cînd nu au învățat încă să-și raporteze senzațiile asupra obiectelor. Într-adevăr, dacă ar vedea numai așa cum simt, ar putea oare bănui că există un spațiu în afara lor și că în acest spațiu sînt obiecte care acționează asupra lor ?

S-ar fi recunoscut deci că ochii nu pot cunoaște prin ei înșiși decît lumina și culorile și, în această ipoteză, o dată toate fenomenele lămurite, o dată explicat modul în care, cu ajutorul pipăitului, izbutesc să observe obiectele aflate în spațiu, ar fi

fost nevoie doar de cîteva experiențe pentru a distruge cu desăvîrșire toate prejudecățile noastre.

Trebuie să recunoaștem domnului Molineux [156] meritul de a fi formulat primele ipoteze în problema pe care o discutăm. Domnul Molineux a comunicat ideile sale unui filozof : era singurul mijloc de a-și găsi un adept. Locke admite împreună cu el că un orb din naștere, care ar începe la un moment dat să vadă, n-ar face nici o distincție între un glob și un cub. Această ipoteză a fost confirmată mai tîrziu de experiențele lui Cheselden, experiențe care au pornit de la ea. Astăzi cred că putem distinge cu oarecare aproximație proprietățile ochilor și ajutorul ce le dă pipăitul.

2. Mă consider deci autorizat să pot afirma că statuia noastră nu vede decît lumină și culoare și că nu poate gîndi că ar exista ceva dincolo de ea.

Într-o astfel de situație, statuia nu deslușește în acțiunea razelor decît stări care-i sînt proprii. Se întîmplă cu simțul văzului ceea ce s-a întîmplat și cu celelalte simțuri ale căror efecte am avut ocazia să le analizăm. Și cu ajutorul lui statuia dobîndește facultățile pe care le-a dobîndit și cu acele simțuri.

3. Dacă din prima clipă observă mai multe culori mi se pare că, deocamdată, nu poate remarca nici una dintre ele în mod special ; atenția ei, foarte împrăștiată, le înregistrează foarte confuz. Să vedem cum învață să le distingă.

4. Dintre toate organele de simț, ochiul este acela al cărui mecanism îl cunoaștem mai bine. Mai multe experiențe ne-au învățat să urmărim razele de lumină pînă pe retină, unde știm că formează impresii distincte. De fapt, noi nu știm cum se transmit aceste impresii prin nervul optic pînă la suflet, se pare însă că ajung la țintă în ordine. Căci de ce s-ar îngriji creatorul naturii să le precizeze cu atîta grijă pe retină, dacă le-ar îngădui să se învălmășească la o mică depărtare de cîteva linii de ea ? [157]. Și dacă lucrul acesta s-ar întîmpla cum ar învăța sufletul să facă vreo diferență între ele ?

Așadar, culorile sînt prin natura lor senzații care tind să se deosebească una de alta ; și iată cum îmi închipui eu că statuia noastră va ajunge să deslușească o parte din ele.

Printre culorile care îi năvălesc din prima clipă în ochi, punînd stăpînire pe fundul lui [158], poate să fie una pe care o remarcă și o vede oarecum separat : plăcerea ce-i pricinuește

această culoare îi va îndrepta cu oarecare stăruință atenția spre ea. Dacă n-ar remarca-o mai mult decît pe celelalte, n-ar distinge-o încă. Iată de ce, aflîndu-ne pe cîmp [159] n-am putea deosebi nimic dacă am vrea să vedem totul deodată și cu egală intensitate.

Dacă statuia noastră ar putea contempla cu egală intensitate două culori deodată, le-ar remarca tot atît de lesne după cum a remarcat una singură, dacă ar putea contempla trei în același fel, le-ar remarca și pe ele. Dar n-am impresia că este deocamdată în stare să facă acest lucru și trebuie ca plăcerea de a le privi pe rînd s-o pregătească pentru plăcerea de a cerceta mai multe în același timp.

Este probabil că, în prezența a două sau trei culori pe care le are în față în același timp, cu mai multe altele, reacționează întocmai ca și noi cînd ne găsim în fața unui tablou cam încărcat și al cărui subiect nu ne este familiar. La început remarcăm vag detaliile. După aceea, ochii ni se fixează asupra unei figuri, apoi asupra alteia și abia după ce le-am observat pe rînd ajungem să le judecăm pe toate împreună.

Priveliștea confuză obținută la prima ochire nu este rezultatul unui număr anumit și absolut de obiecte, astfel încît ceea ce e confuz pentru mine să fie tot atît de confuz pentru altcineva. De vină este mulțimea prea mare de impresii în raport cu lipsa de exercițiu a ochilor mei. Un pictor vede cum văd și eu toate părțile unui tablou, numai că, în timp ce el le distinge repede, eu le descopăr cu atîta greutate încît mi se pare că zăresc în fiecare clipă ceea ce n-am zărit încă.

Iată deci că în acest tablou, el poate distinge mai multe lucruri decît mine ; iar statuia noastră, dintre toate culorile pe care le zărește pentru prima oară nu poate remarca decît una singură, fiindcă ochii săi nu sînt încă formați în această privință.

Așadar, deși pe retina ei se răspîndesc tot atît de distinct [160] și alte culori pe care, în consecință, le vede, aceste culori sînt la fel de confuze pentru ea ca și cum ar fi cu adevărat învălmășite între ele.

Prin urmare, atîta timp cît este cu desăvîrșire absorbită de culoarea pe care o observă, statuia nu ia deloc cunoștință de celelalte.

Dar ochii ei încep să obosească, fie pentru că această culoare o impresionează puternic, fie pentru că trebuie să facă un efort rămînînd fixați asupra ei. Atunci ochii se îndreaptă în chip mașinal [161] asupra altei culori, mișcare pe care o fac și în cazul cînd au fost izbiți din întîmplare de o culoare prea puternică pentru a le fi pe plac ; ei nu se fixează decît în clipa cînd întîlnesc una mai plăcută, fiindcă îi odihnește.

După un timp oarecare, obosesc iar și se îndreaptă asupra unei culori mai puțin violente. În felul acesta vor ajunge treptat să contemple cu cea mai mare plăcere culoarea neagră. În sfîrșit, oboseala poate deveni atît de puternică, încît ochii se vor închide cu totul în fața luminii.

Dacă după ce statuia noastră a făcut pe rînd această deosebire între culori, n-ar putea să remarce niciodată mai multe în același timp, s-ar întîmpla cu vederea același lucru care s-a petrecut cu mirosul. Căci, deși pînă acum a văzut mai multe împreună, toate cele pe care nu le-a remarcat sînt pentru ea ca și cum nu le-ar fi văzut, astfel încît nu poate ține seama de ele. Apare totuși că trebuie să învețe să distingă mai multe deodată.

5. Cred că roșul este prima culoare care a izbit-o mai mult și care i-a atras atenția. Cînd ochiul îi obosește, privirea se mută și întîlnește o altă culoare, galbenul, de pildă ; acest nou fel de a fi îi place, dar nu uită roșul, nici plăcerea pe care i-a pricinuit-o. Atenția i se împarte deci între aceste două culori și dacă remarcă galbenul ca o stare actuală, remarcă roșul ca o stare pe care a încercat-o altădată.

Dar roșul nu poate să-i atragă atenția și să-i pară mai departe o stare trecută, dacă senzația i-a rămas, după cum bănuiesc, tot atît de prezentă ca și galbenul. După ce și-a amintit că a fost pe rînd roșie și galbenă, statuia își dă seama deci, că e roșie și galbenă în același timp.

Dacă pe urmă ochiul ei obosit se îndreaptă asupra unei alte culori, de pildă verde, atenția solicitată de acest nou fel de a fi le părăsește pe celelalte două. Dar asta nu înseamnă că uită cu desăvîrșire ceea ce a fost. Ea mai remarcă încă roșul și galbenul ca fiind două stări precedente.

Această amintire solicită atenția pe măsură ce ochiul, fixat asupra culorii verde, obosește. Pe nesimțite, ea o preocupă aproape tot atît cît și culoarea pe care o deslușește acum.

Astfel, statuia deslușește că a fost culoarea roșie și culoarea galbenă, cu aceeași pătrundere cu care observă că e verde. Din acest moment, își dă seama că este aceste trei culori în același timp. Și cum s-ar mulțumi să le considere ca fiind anterioare pe două dintre ele, cînd cele trei senzații se află în același timp în ochii ei și cînd stăruie într-o formă foarte distinctă ?

Așadar, cu ajutorul memoriei, izbutește ochiul să observe deodată două sau trei culori care se prezintă împreună [162]. Dacă, în timp ce o observă pe cea de-a doua, ar uita-o cu desăvîrșire pe prima, n-ar ajunge niciodată să conchidă că e două stări în **același** timp. Dar de îndată ce amintirea rămîne, atenția se împarte între amîndouă și în clipa în care a remarcat că a fost pe rînd două stări, crede că e amîndouă în același timp.

6. În același fel în care am deprins ochiul să cunoască pe rînd trei culori, îl vom deprinde să cunoască culori în număr mult mai mare. Dar în toată această succesiune, nu-și va reprezenta niciodată decît trei în mod distinct ; căci ideile pe care statuia noastră le are despre numere nu sînt mai bogate decît cele pe care le posedă prin mijlocirea mirosului [163].

Dacă după aceea îi prezentăm deodată toate aceste culori, nu va distinge decît tot trei și nu va putea determina numărul celorlalte. După ce am dovedit că ochiul are nevoie de memorie ca să le deosebească, e în afara oricărei îndoieli că nu va distinge mai multe decît memoria însăși.

7. Plimbîndu-și privirea de la o culoare la alta, statuia noastră nu se află totdeauna în acea stare de care-și amintește că i-a făcut mai multă plăcere. Silindu-se să-i reprezinte cît mai sugestiv obiectul dorinței sale, imaginația nu poate să nu-și exercite acțiunea asupra ochilor, prilejuind, fără știrea lor, o mișcare ce-i silește să treacă în revistă mai multe culori pînă ce o întîlnește pe cea căutată. Prin urmare, văzul este pentru statuie, mai mult decît au fost celelalte simțuri, un mijloc de a obține ceea ce dorește. S-ar putea chiar ca, după ce a regăsit ca din întîmplare o culoare, ochii ei să se deprindă cu mișcarea ce le-o poate pune din nou la îndemînă. Lucrul acesta se va întîmpla dacă obiectele din fața lor nu-și vor schimba poziția.

8. O senzație auditivă nu va putea oferi sufletului pe care îl modifică ideea de întindere, pentru că un sunet n-are întindere. Nu același lucru se întîmplă cu o senzație de culoare ; ea oferă ideea de întindere [164] sufletului a cărui stare o modifică, dat

fiind că este ea însăși întinsă. Acest fapt nu poate fi pus la îndoială, fiindcă și observația îl demonstrează. Iată de ce este imposibil să concepem o culoare fără întindere, după cum e imposibil să concepem un sunet cu întindere.

Din moment ce fiecare culoare are întindere, mai multe culori alăturate alcătuiesc neapărat o continuitate de mai multe părți întinse și distincte unele de altele.

Fenomenul acesta este o suprafață colorată ; cel puțin așa îl vedem noi.

Cînd statuia noastră se va considera în același timp mai multe culori, înseamnă că se va simți ca o suprafață colorată.

Ideea de întindere presupune perceperea mai multor lucruri care, fiind unele în afara altora, sînt alăturate și, prin urmare, întinse ; căci lucruri care nu au întindere nu pot fi alăturate. Noi nu putem nega că statuia ar avea această putere de percepere, deoarece ea simte că se repetă în afară de atîtea ori cîte culori există pentru a-i modifica starea. În măsura în care e roșie, e străină de verde, în măsura în care e verde se simte străină de roșu și așa mai departe.

În consecință, ea se simte ca o întindere colorată. Dar această întindere nu înseamnă pentru ea nici suprafață, nici vreo altă mărime determinată.

Nu e o suprafață pentru că ideea de suprafață presupune ideea de solid, idee pe care n-o are și nici nu poate s-o aibă.

Nu e nici o mărime determinată, căci o asemenea mărime este o întindere îngrădită în limitele care o circumscriu. Dar *eul* statuii nu se poate simți circumscris în limite. El este simultan toate culorile care-l modifică la un moment dat ; și fiindcă nu vede nimic dincolo, nu va putea să-și dea seama că e circumscris. Fiindcă mai multe culori îl modifică în același timp și fiindcă se regăsește în mod egal în fiecare dintre ele, simte că e întins, dar fiindcă nu observă nimic care să-l circumscrie, nu are decît un sentiment vag al întinderii sale : pentru el, această întindere e nemărginită. Impresia lui este că se repetă la nesfîrșit și necunoscînd nimic dincolo de culorile din care crede că e alcătuit, i se pare că este imens în raport cu sine însuși ; el este pretutindeni, este totul.

Dar în întinderea sa care i se pare imensă, diferitele culori se mărginesc reciproc, conturînd așadar, figuri. Statuia va crede

oare și de data aceasta că este aceste figuri ? Are ea idei de figuri, de îndată ce are senzații de culoare ?

O *senzație cuprinde cutare și cutare idee, prin urmare, căpătăm aceste idei de îndată ce avem această senzație.* Iată o concluzie la care ajung toți metafizicienii proști. Dar noi nu avem toate ideile cuprinse în senzații, nu le avem decît pe acelea pe care știm să le remarcăm [165]. Vedem cu toții aceleași obiecte, dar pentru că interesul cu care le observăm nu este egal, avem fiecare idei foarte diferite despre ele. Puteți observa un amănunt care-mi scapă și adesea dumneavoastră îl puteți descrie precis, în timp ce mie mi se pare că nu l-am văzut niciodată.

Lumina și culorile fiind latura cea mai sensibilă care îi înlesnește statuii să se cunoască și să se bucure de ea însăși, ea va fi mai dispusă să-și considere modificările ca fiind luminate și colorate decît ca avînd o formă. Foarte preocupată să observe culorile cu ajutorul nuanțelor care le deosebesc, ea nu se va gîndi deci, la diferitele lor moduri de a se mărgini după cum presupunem noi.

De altfel, ochiului nu-i e de ajuns să vadă o figură întreagă ca să-și facă o idee despre ea, așa cum îi ajunge să vadă o culoare ca s-o cunoască. Chiar cînd e vorba de o figură foarte simplă, nu o surprinde în ansamblul ei decît după ce a analizat-o, adică după ce i-a observat pe rînd toate detaliile. El trebuie să formuleze judecăți pentru fiecare în parte și o altă judecată pentru a le aduna la un loc ; trebuie să-și spună : iată o parte, iată a doua parte, a treia, iată spațiul pe care-l închid și din toate acestea rezultă un triunghi.

Așadar, după cum ochii au învățat să distingă trei culori în același timp abia după ce, analizîndu-le pe rînd, le-au regăsit în impresia de ansamblu, tot astfel nu vor învăța să distingă cele trei laturi ale unui triunghi decît după ce, examinîndu-le unul după altul, le vor contempla cînd vor fi împreună și se vor gîndi asupra felului în care se adună. Dar statuia nu va avea ocazia să se gîndească la aceasta.

Presupunem că figurile sînt cuprinse în senzațiile pe care le încearcă statuia noastră. Dar propria noastră experiență ne demonstrează îndeajuns că nu avem toate ideile pe care le conțin senzațiile. Cunoștințele noastre se mărginesc exclusiv la ideile pe care ne-am obișnuit să le remarcăm, nevoile noastre sînt singura cauză care ne îndreaptă atenția mai curînd spre unele

decît spre altele ; iar acelea care solicită un număr mai mare de judecăți sînt și ultimele pe care le dobîndim. Dar nu-mi imaginez ce nevoie anume ar putea constrînge statuia să formeze toate judecățile necesare pentru a avea ideea celei mai simple figuri.

De altfel ce întîmplare fericită i-ar reglementa mișcarea ochilor în așa fel încît să urmărească conturul acestei figuri ? Și admițînd chiar că l-ar urmări, cum ar putea fi sigură statuia că nu trece mereu de la o figură la alta ? Ce o va putea face să ajungă la concluzia că cele trei laturi pe care le-a văzut succesiv formează un triunghi ? E mult mai lesne de închipuit că, supunîndu-se exclusiv acțiunii luminii, vederea ei va rătăci într-un haos de figuri, în cadrul unui tablou mobil, ale cărui detalii îi scapă unul cîte unul.

E adevărat că nu ne dăm seama de judecățile pe care le facem spre a cuprinde ansamblul unui cerc sau al unui pătrat. Dar ne dăm tot atît de puțin seama de judecățile care ne fac să vedem culorile în afară de noi. Vom dovedi totuși că această aparență este rezultatul unor anumite raționamente cu care deprinderea ne-a familiarizat [166]. Să ni se prezinte un tablou foarte încărcat și îl vom analiza, fără ca această operație să ne scape : vom ști că numărăm personajele, că le examinăm atitudinile, trăsăturile, că facem o serie de judecăți asupra tuturor acestor lucruri și că abia după aceste operații le cuprindem dintr-o singură ochire. Or, pentru a vedea o figură întreagă, ochii statuii vor fi obligați să procedeze întocmai cum procedează ochii noștri pentru a vedea un tablou întreg. Așa am făcut fără îndoială și noi cînd pentru prima oară am învățat să vedem un pătrat. Dar astăzi rapiditatea cu care, datorită deprinderii, îi cercetăm laturile, nu ne mai îngăduie să ne dăm seama de șirul judecăților noastre. Este foarte înțelept să ne gîndim că, atîta timp cît ochilor noștri le lipsea exercițiul, erau nevoiți, pentru a vedea obiectele cele mai simple, să procedeze întocmai cum procedează acum pentru a vedea altele mai complicate.

9. Nu putem aprecia situațiile decît în măsura în care vedem obiectele într-un loc unde fiecare ocupă un anumit spațiu ; tot astfel putem judeca despre mișcare numai pentru că le vedem schimbîndu-și poziția. Dar statuia n-ar putea să observe nimic asemănător în senzațiile care-i modifică starea. Dacă, după cum vom arăta mai jos, pipăitului îi revine rolul de a ne face să

remarcăm în culori mărimi circumscrise sau figuri, tot el ne va face să observăm poziții și mișcări în interiorul acestor culori [167]. Avînd doar o idee confuză și neprecisă despre întindere, lipsită de orice fel de idee de figură, de loc, de poziție și de mișcare, statuia simte numai că există în mai multe feluri. Dacă mai multe obiecte își schimbă locul, fără a dispărea din ochii ei, ea rămîne mai departe aceleași culori de mai înainte. Singura schimbare pe care o poate resimți este de a fi în mod mai accentuat cînd una, cînd alta din aceste culori [168], potrivit diferitelor poziții în care sînt mutate obiectele datorită mișcării. De pildă, deși este în același timp galben, roșu și alb, va fi la un moment dat mai mult culoarea galbenă, apoi mai mult cea roșie și în fine cea albă. Ea este toate culorile pe care le vede, dar este mai ales culoarea pe care o privește.

Capitolul XII

DESPRE VĂZ, ÎNSOȚIT DE MIROS, AUZ ȘI GUST

1. Unirea dintre văz, miros, auz și gust sporește numărul stărilor prin care poate trece statuia noastră ; prin aceasta lanțul ideilor ei se extinde și devine mai variat, obiectele atenției sale, dorințelor și satisfacției sale devin mai numeroase. Ea observă o nouă clasă de modificări ale sale și i se pare că descoperă în ea o mulțime de ființe cu totul diferite. Totuși, continuă să se vadă numai pe ea și nimic nu o poate smulge deocamdată din ea însăși pentru a o proiecta în afară [169].

2. Așadar, statuia nu bănuiește că-și datorează stările unor cauze străine și nu știe că ele îi sînt transmise prin patru simțuri. Vede, simte, gustă, aude, fără să știe că are doi ochi, un nas, o gură, urechi ; nu știe că are un corp. În sfîrșit, ea nu observă că încearcă deodată aceste diferite feluri de senzații decît după ce le-a studiat separat.

3. Dacă, presupunînd că e mereu aceeași culoare [170], producem în ea o succesiune de mirosuri, gusturi și sunete, ea se va

considera ca o culoare care devine pe rînd mirositoare, gustoasă și sonoră. Își va spune că e un miros gustos, sonor și colorat, dacă va rămîne mereu același miros ; aceeași observație se aplică la toate presupunerile de acest gen. Căci în starea în care se regăsește mereu trebuie ea să simtă acest *eu* care îi pare a fi subiectul tuturor modificărilor de care e susceptibilă.

Dar cînd sîntem înclinați să considerăm că întinderea e subiectul tuturor calităților sensibile, o facem oare pentru că ea este într-adevăr subiectul ? Sau numai pentru că ideea aceasta fiind datorită unei deprinderi dobîndite de noi, mereu și pretutindeni unde sînt și celelalte și rămînînd aceeași chiar dacă celelalte variază, pare să fie modificată de ele, deși de fapt nu e ?

Tot astfel, cînd unii filozofi dau asigurări că nu există decît întindere, înseamnă oare că nu există nici o altă substanță ? Dar întinderea însăși este ea o substanță ? Sau filozofii noștri gîndesc astfel numai pentru că sînt familiarizați cu această idee și pentru că o întîlnesc pretutindeni ? [171]. Statuia ar fi tot atît de îndreptățită să creadă că nu e decît o culoare sau un miros și că această culoare sau acest miros este ființa și substanța ei. Dar nu e locul să insist asupra unor astfel de sisteme și mai bine le voi respinge decît să arăt că nu sînt mai întemeiate decît judecățile pe care le-a formulat statuia noastră.

PARTEA A II-a

DESPRE PIPĂIT SAU DESPRE SINGURUL SIMŢ CARE JUDECĂ OBIECTELE EXTERIOARE PRIN SINE ÎNSUŞI [172]

Capitolul I

DESPRE GRADUL MINIM DE SENTIMENT LA CARE POATE FI REDUS UN OM LIMITAT LA SIMŢUL PIPĂITULUI

1. Lipsită de simţurile mirosului, auzului, gustului şi văzului şi limitată la simţul pipăitului [173], statuia noastră există la început prin sentimentul acţiunii reciproce dintre diferitele părţi ale trupului său şi mai ales prin mişcările respiratorii ; este gradul minim de sentiment la care poate fi redusă [174]. Voi numi această stare *sentiment fundamental*, pentru că de la acest joc al maşinii [175] începe viaţa animalului : de aceasta depinde ea în mod exclusiv.

2. Statuia fiind expusă după aceea impresiilor din partea aerului înconjurător şi la tot ce le poate influenţa, sentimentul său fundamental este susceptibil de numeroase modificări în toate părţile corpului său.

3. În sfîrşit, vom observa că ea ar putea spune *eu* de îndată ce se iveşte o schimbare în sentimentul ei fundamental [176]. Sentimentul acesta şi *eul* ei nu sînt deci la origine, decît unul şi acelaşi lucru ; şi pentru a descoperi ce poate statuia noastră ajutată numai de simţul pipăitului, e destul să observăm felurile în care poate fi schimbat sentimentul fundamental sau *eul*.

Capitolul II

OMUL ACESTA, LIMITAT LA GRADUL MINIM DE SENTIMENT NU ARE NICI O IDEE DE ÎNTINDERE ŞI NICI DE MIŞCARE

1. Dacă statuia noastră e sustrasă oricărei atingeri din partea vreunui corp şi dacă o aşezăm într-un loc unde aerul e calm şi temperat, unde căldura ei naturală nici nu creşte, nici nu scade [177], ea va rămîne redusă la sentimentul fundamental şi nu va avea cunoştinţă că există decît prin impresia confuză ce rezultă din mişcarea căreia îi datorează viaţa.

2. Sentimentul acesta e uniform şi, prin urmare, simplu în raport cu statuia care nu va putea distinge în interiorul lui diferitele părţi ale corpului său. Aşadar, nu le simte separate între ele şi alăturate. E ca şi cum ea n-ar exista decît într-un punct şi îi e cu neputinţă, deocamdată, să descopere că ea este întindere [1].

Redusă la gradul minim de sentiment, statuia noastră nu are despre întregul său corp decît un sentiment uniform ; în consecinţă, ea nu ştie că e întinsă.

[1] Putem să ne convingem că e aşa observînd ce se petrece în noi înşine.

Cînd o durere uniformă îmi străbate tot braţul, îmi dau seama de întinderea ei numai pentru că o raportez la un lucru pe care-l simt că este întins. Felul în care mă servesc de braţul meu mă învaţă să observ diferite părţi de-a lungul lui, dar nu mă învaţă să observ şi diferitele secţiuni ale diametrului său. Iată de ce îmi pot forma mai bine o judecată în legătură cu întinderea decît cu volumul unui sentiment de durere. Ştiu că se întinde pînă la cot sau pînă la mînă, dar nu ştiu dacă a cuprins un sfert, o treime, jumătate din grosimea braţului sau mai mult.

O serie nesfîrşită de experienţe pot confirma că ori de cîte ori c raportăm la o parte pe care nu ne-am deprins s-o măsurăm, simţim durerea ca într-un punct. Pentru a descoperi, de pildă, spaţiul ocupat de o durere pe care o simţim la mijlocul coapsei, trebuie să-l parcurgem cu mîna ; nu acelaşi lucru se întîmplă dacă ea se întinde între genunchi şi şold ; fiindcă ştim că între aceste două puncte există o distanţă.

Aşadar, ideea de întindere a corpului nostru nu ne este dată printr-un sentiment uniform ; dar cunoaşterea volumului corpului nostru ne face să atribuim întindere unui sentiment uniform.

3. Să accentuăm acest sentiment, păstrîndu-i totuşi uniformitatea ; să ridicăm, de pildă, ori să scădem temperatura aerului : statuia va încerca cu tot corpul ei o senzaţie egală de cald sau de rece şi nu cred că, drept urmare, va rezulta altceva decît că ea va avea mai viu sentimentul că există. Căci, o singură senzaţie oricît ar fi ea de puternică, nu poate da ideea de întindere unei fiinţe, care, neştiind că are ea însăşi întindere, n-a învăţat să extindă această senzaţie raportînd-o la diferitele părţi ale corpului ei.

În consecinţă, dacă existenţa statuii noastre nu s-ar datora decît unui şir de sentimente uniforme, operaţiile şi cunoştinţele ei ar fi tot atît de limitate ca pe vremea cînd avea numai simţul mirosului.

4. Dacă o lovesc pe rînd la cap şi la picioare, îi modific în repetate rînduri sentimentul fundamental : dar aceste modificări sînt ele însăşi uniforme. Nici una nu o poate face deci să observe că este întinsă. Veţi întreba, poate, dacă fiind lovită în acelaşi timp la cap şi la picioare, nu va simţi că între aceste modificări există o distanţă.

Cînd o ating, ori senzaţia pe care ea o încearcă ocupă atît de mult capacitatea sa de a simţi încît îi acaparează în întregime atenţia, ori atenţia continuă să se îndrepte asupra sentimentului fundamental al celorlalte părţi. În primul caz, statuia noastră ar putea să-şi reprezinte un interval între capul şi picioarele sale, căci nu observă ceea ce le separă. În al doilea caz, nu poate să facă acest lucru în mai mare măsură, deoarece sentimentul fundamental nu dă nici o idee de întindere.

5. Mişc braţul statuii şi *eul* ei suferă o nouă modificare : va dobîndi ea oare o idee de mişcare ? Nu, fără îndoială, căci ea încă nu ştie că are un braţ, că ocupă un loc, nici că şi-l poate schimba. Ceea ce i se întîmplă acum este, că îşi simte mai intens existenţa în senzaţia ce-i dau, fără să-şi poată vreodată da seama de ce simte.

Dacă o ridic în aer se va petrece acelaşi fenomen. Totul se reduce atunci în ea la o impresie care modifică întregul sentiment fundamental ; şi ea încă nu poate învăţa că are un corp care se mişcă.

Capitolul III

DESPRE SENZAȚII ATRIBUITE PIPĂITULUI ȘI CARE NU DAU TOTUȘI NICI O IDEE DE ÎNTINDERE

1. Dacă sentimentul [178] statuii noastre încetează de a rămîne uniform, și dacă-l modificăm simultan și cu aceeași intensitate, dar în mod diferit în toate părțile corpului ei, mi se pare că nu va avea încă idee de întindere. Senzațiile acestea venind împreună, rezultatul lor e un sentiment confuz, în interiorul căruia statuia nu le poate deslușI ; pentru că nu le-a remarcat încă pe rînd, ea n-a învățat să remarce mai multe împreună.

Dar dacă simte succesiv căldura și frigul, ea le va distinge și-și va păstra o idee despre fiecare din aceste sentimente. Dacă după aceea le încearcă împreună, va compara impresia ce-o simte cu ideile pe care memoria i le amintește și va recunoaște că e în același timp două feluri diferite de a fi.

Putem să-i dăm tot astfel idei de mai multe specii de plăcere și de durere, căci pe măsură ce va învăța să remarce senzații ce se succed, se va obișnui să le remarce și cînd sosesc mai multe împreună. Ba chiar va ajunge să deslușească în același moment un număr atît de mare, încît îi va fi cu neputință să le determine

Să presupunem, de pildă, că simte simultan căldura la un braț, frig la celălalt, o durere de cap, o gîdilitură la picioare, un tremur în intestine etc. ; cred că va remarca aceste stări dacă le-a cunoscut separat și, dacă fără ca vreuna să fie mai puternică decît cealaltă, atenția ei se va împărți în mod egal între ele. Este cazul să aplicăm aici principiile pe care le-am stabilit cînd am vorbit despre văz.

Aceste stări pe care statuia le observă în același timp, coexistă, se deosebesc mai mult sau mai puțin și din acest punct de vedere sînt exterioare una față de cealaltă ; dar pentru că nu rezultă din ele nici contiguitate, nici continuitate, ele nu-i vor putea da statuii nici o idee de întindere. Nu reușesc s-o facă, după cum n-au reușit să i-o dea ideea de sunet sau de miros. Dacă noi înșine ni le reprezentăm ca întinse, aceasta nu înseamnă

că ele dau de la sine această idee ; știind însă că avem un corp, noi le raportăm la un lucru ale cărui părți, exterioare unele altora și alăturate, formează un tot continuu. Iată deci, senzații care țin de pipăit și care totuși, n-ar putea produce fenomenul întinderii.

Capitolul IV [179]

CONSIDERAȚII PRELIMINARE PENTRU REZOLVAREA PROBLEMEI : CUM TRECEM DE LA SENZAȚII LA CUNOAȘTEREA CORPURILOR

1. Nu vom putea face o întindere decît din întindere, după cum nu vom putea face corpuri decît cu ajutorul unor corpuri ; căci noi nu vedem că între mai multe lucruri neîntinse ar putea să existe contiguitate, nici că, prin urmare, ele ar putea forma un continuu.

Totuși, noi ne reprezentăm în mod necesar fiecare corp ca un continuu alcătuit din alăturarea multor alte corpuri întinse În felul acesta, sîntem nevoiți să ne reprezentăm pînă și acele care nu cad sub simțuri ; le evaluăm pe fiecare ca fiind compuse din alte corpuri întinse, pe acestea la rîndul lor din altele și nu mai știm unde să ne oprim.

Este deci evident că nu vom trece de la senzațiile noastre la cunoașterea corpurilor, decît în măsura în care ele vor produce fenomenul întinderii și cum un corp este un continuu, alcătuit din alăturarea altor corpuri întinse, trebuie ca senzația care îl reprezintă să fie un continuu alcătuit din alăturarea altor senzații întinse. N-am găsit această proprietate în nici una din senzațiile pe care le-am observat ; rămîne să vedem dacă nu o găsim în altele.

Senzațiile neaparținînd decît sufletului nu pot fi decît stări ale acestei substanțe, sînt concentrate în ea și nu se întind dincolo de ea. Dar dacă sufletul nu le-ar remarca decît ca pe niște stări care sînt concentrate în el, el nu s-ar vedea decît pe

sine în senzaţiile sale şi i-ar fi deci cu neputinţă să descopere că are un corp [180] şi că dincolo de el există şi altele.

Totuşi, această descoperire este una din primele pe care le face şi nu trebuia să întîrzie s-o facă. Cum s-ar putea îngriji un copil nou-născut de nevoile sale, dacă n-ar avea nici o cunoştinţă despre corpul său şi dacă nu şi-ar face cu aceeaşi uşurinţă o oarecare idee despre corpurile care i-ar putea satisface nevoile ?

Am atras în repetate rînduri atenţia — mai ales în *Logica* mea [181] — asupra faptului că nu facem niciodată intenţionat un lucru, decît dacă l-am mai făcut mai înainte fără nici o intenţie. Acesta este un adevăr rodnic ; nu folosesc chiar cuvîntul *principiu*, căci s-a făcut atîta abuz de el încît nimeni nu mai ştie ce înseamnă.

Din acest adevăr reiese că natura face ca totul să-nceapă în noi ; iată de ce am demonstrat că la origine sau la început, cunoştinţele noastre sînt exclusiv opera ei, că nu învăţăm decît din lecţiile ei şi că toată arta de a raţiona constă în a continua aşa cum ne-a făcut natura să începem.

Or prima descoperire pe care o face un copil este aceea a propriului său corp. Deci nu el face de fapt această descoperire, ci natura i-o oferă gata făcută.

Dar natura nu i-ar dezvălui corpul său, dacă l-ar determina să observe senzaţiile pe care le încearcă drept nişte modificări ce nu aparţin decît sufletului său. *Eul* unui copil, concentrat în acest caz în sufletul său, n-ar putea niciodată să privească diferitele părţi ale corpului său ca tot atîtea părţi din sine [182].

Aşadar, singurul mijloc pe care-l avea natura la îndemînă pentru a-l face să-şi cunoască trupul era să-l determine să-şi observe senzaţiile nu ca fiind modificări ale sufletului său, ci ca nişte modificări ale unor organe care constituie tot atîtea cauze ocazionale ale acestora. În acest mod, în loc să rămînă concentrat în suflet, *eul* trebuia să se întindă, să se răspîndească şi să se repete într-o oarecare măsură în toate părţile corpului.

Artificiul acesta prin care noi credem că ne regăsim în organe care nu coincid propriu-zis cu noi înşine îşi are desigur baza în mecanismul corpului omenesc, după cum, este tot atît de sigur că acest mecanism va fi fost ales şi orînduit în raport cu natura sufletului [183]. Aceasta este tot ce putem şti în această privinţă. Cînd vor fi perfect cunoscute şi natura sufletului, şi

mecanismul corpului omenesc, e foarte probabil că se va explica lesne cum de *eul* care nu se află decît în suflet, pare să se găsească în corp. Cît despre noi, ne va fi de-ajuns să observăm acest fapt şi să căpătăm siguranţa că e aşa [184].

Deşi statuia trebuie să aibă senzaţii pe care le percepe în mod natural ca pe nişte modificări ale organelor sale, nu va lua totuşi cunoştinţă de corpul ei imediat ce va încerca asemenea senzaţii. Pentru a-l descoperi, trebuie să analizeze, adică trebuie să-şi observe în mod succesiv *eul* în toate părţile unde pare să se afle. E cert însă că nu va face singură această analiză ; naturii îi rămîne deci rolul să-i dea ajutor. Să observăm ce se întîmplă.

Capitolul V [185]

CUM ÎŞI DESCOPERĂ CORPUL UN OM LIMITAT LA PIPĂIT ŞI CUM AFLĂ CĂ EXISTĂ CEVA DINCOLO DE EL

1. Îi ofer statuii folosinţa tuturor membrelor ei. Dar ce cauză o va putea determina să le pună în mişcare ? În nici un caz intenţia de a se servi de ele [186]. Căci încă nu ştie că e alcătuită din părţi care pot să se strîngă la un loc ori să se îndrepte spre obiectele exterioare. Natura este deci aceea care trebuie să înceapă ; ea trebuie să dea naştere primelor mişcări în membrele statuii.

2. Dacă ea îi dă o senzaţie plăcută, se înţelege că statuia se va putea bucura, păstrînd toate părţile corpului său în poziţia în care se găsesc şi o astfel de senzaţie pare a tinde mai curînd să menţină repausul decît să producă mişcarea.

Dar dacă este firesc pentru ea să se lase în voia unei senzaţii care îi place şi să se bucure de ea în tihnă, i se pare tot atît de firesc să evite o senzaţie supărătoare. E adevărat că ea nu ştie cum ar putea s-o evite, dar la început n-are nevoie să ştie, e de ajuns să asculte natura. Aceasta e o urmare a structurii sale, anume că muşchii săi, pe care durerea îi contractă,

agită membrele şi statuia se mişcă fără să urmărească aceasta fără să ştie deocamdată că se mişcă.

Mai pot exista senzaţii plăcute a căror vivacitate nu-i vor îngădui să rămînă într-un repaus desăvîrşit ; în orice caz, e sigur că trecerea alternativă de la plăcere la durere şi de la durere la plăcere trebuie să provoace mişcări în corpul ei. Dacă n-ar fi constituită pentru a fi pusă în mişcare cu prilejul diverselor senzaţii plăcute sau neplăcute pe care le încearcă, repausul desăvîrşit la care ar fi condamnată nu i-ar lăsa nici o posibilitate să caute ceea ce-i poate fi de folos şi să evite ceea ce-i poate dăuna.

Dar îndată ce, ca urmare a structurii sale, începe să se mişte din cauza plăcerii, a durerii sau a trecerii alternative de la una la cealaltă din aceste stări, nu se poate să nu se întîmple ca unele dintre aceste mişcări să nu înlăture ori să nu suspende o senzaţie care o supără şi altele să nu-i procure o senzaţie care îi place. Va fi deci interesată să-şi studieze mişcările şi ca urmare va învăţa prin ele tot ce poate învăţa.

Statuia se mişcă în mod firesc, maşinal, instinctiv şi fără să ştie că o face. Ne rămîne să explicăm în ce mod va descoperi, datorită mişcărilor sale, că are un corp şi că, dincolo de el, există şi alte corpuri.

Dacă ţinem seama de mulţimea şi de varietatea impresiilor pe care obiectele le fac asupra statuii, vom ajunge la concluzia că mişcările sale trebuie în mod firesc să se repete şi să varieze. De îndată ce se repetă şi variază, i se va întîmpla neapărat să pună mîinile în repetate rînduri pe propriul ei corp şi pe obiectele din apropiere.

Atingîndu-se cu mîna, ea nu va descoperi că are un corp decît cînd va distinge la el diferitele părţi şi cînd se va recunoaşte în fiecare din ele drept una şi aceeaşi fiinţă simţitoare ; şi nu va descoperi că există alte corpuri decît pentru că nu se va regăsi în cele pe care va pune mîna.

3. Ea nu poate deci datora această descoperire decît unei senzaţii tactile. Care anume este această senzaţie ?

Impenetrabilitatea este o proprietate a tuturor corpurilor : mai multe obiecte nu vor putea ocupa acelaşi loc, fiecare din ele excluzîndu-le pe toate celelalte din locul pe care-l ocupă.

Această impenetrabilitate nu e o senzaţie. Nu simţim propriu-zis că lucrurile sînt impenetrabile, ci mai curînd judecăm

că e aşa şi această judecată este o concluzie a senzaţiilor pe care lucrurile le produc asupra noastră [187].

Soliditatea e în primul rînd senzaţia pe temeiul căreia tragem această concluzie pentru că în două corpuri solide care se presează, observăm într-un mod mai sensibil rezistenţa ce şi-o opun pentru a se înlătura reciproc. Dacă s-ar putea pătrunde, s-ar contopi într-un singur corp, dar din moment ce sînt impenetrabile, sînt în mod necesar distincte şi totdeauna în număr de două.

Iată de ce nu se întîmplă cu senzaţia de soliditate ceea ce se întîmplă cu senzaţiile de sunet, de culoare şi de miros pe care sufletul care nu-şi cunoaşte corpul, le percepe în mod firesc ca pe nişte modificări în care se găseşte şi nu se găseşte decît el. Deoarece specificul senzaţiei de soliditate este să reprezinte în acelaşi timp două lucruri care se exclud unul faţă de celălalt, sufletul nu va percepe soliditatea ca pe una din aceste modificări în care nu se găseşte decît pe sine, ci o va percepe neapărat ca pe o modificare în care constată două lucruri ce se exclud, percepînd-o deci în aceste două lucruri.

Iată, aşadar, o senzaţie, prin intermediul căreia sufletul se revarsă în afară ; acum începem să înţelegem cum va descoperi nişte corpuri.

În adevăr, statuia fiind organizată ca să aibă mişcări prilejuite pur şi simplu de impresiile la care e supusă, e suficient pentru ca să ne putem închipui că mîna ei se va îndrepta în mod firesc spre o parte a corpului, spre piept, de pildă. În acest caz, mîna şi pieptul ei se vor distinge la senzaţia de soliditate pe care şi-o trimit reciproc, senzaţie care le situează în mod necesar pe una în afara celeilalte. Totuşi, distingînd pieptul de mîna ei, statuia îşi va regăsi *eul* şi într-unul şi în celălalt, dat fiind că se simte deopotrivă în amîndouă. Orice altă parte a corpului său pe care o va atinge, ea o va distinge în acelaşi fel şi ea se va regăsi deopotrivă în aceasta.

Deşi această descoperire se datoreşte mai ales senzaţiei de soliditate, statuia o va face cu o şi mai mare uşurinţă cînd o va întîlni înmănunchiată cu alte senzaţii. Dacă, de pildă, mîna va fi rece şi pieptul cald, statuia le va simţi drept ceva solid şi rece, care atinge ceva solid şi cald, va învăţa să raporteze răceala la mînă, căldura la piept şi va distinge mai bine pieptul de mînă. Iată cum aceste două senzaţii, prea puţin potrivite prin ele

înseşi să încunoştinţeze statuia că are un corp, vor contribui totuşi, să-i dea o idee mai sensibilă în momentul cînd vor fi înfăşurate în senzaţia de soliditate.

Dacă pînă acum, mîna statuii, plimbîndu-se de la o parte a corpului la alta, a străbătut totdeauna părţi intermediare, ea se va afla în fiecare dintre acestea ca în tot atîtea corpuri diferite, fără să ştie deocamdată că toate laolaltă nu formează decît un singur corp. Aşa se întîmplă fiindcă senzaţiile pe care le-a încercat nu i le reprezintă ca alăturate şi, prin urmare, nici sub forma unui tot continuu.

Dar dacă i se întîmplă să-şi plimbe mîna de-a lungul braţului său, şi fără să omită nimic, s-o treacă apoi peste piept, peste cap etc., va simţi, să zicem, sub mîna ei, o continuitate a *eului* ; şi această mînă care va aduna într-un singur tot părţile mai înainte separate, va face întinderea lor mai sensibilă.

4. Statuia învaţă deci, să-şi cunoască trupul şi să se recunoască în toate părţile care-l compun, fiindcă e suficient să pună mîna pe una dintre ele, ca aceeaşi fiinţă sensibilă să răspundă : *eu sînt*. Dacă va continua să-şi plimbe mîna la suprafaţa corpului, va constata că, pretutindeni, senzaţia de soliditate va reprezenta două lucruri care se exclud dar în acelaşi timp sînt alăturate, după cum aceeaşi fiinţă sensibilă va răspunde pretutindeni : *eu sînt, tot eu sînt !* Eul se simte în toate părţile corpului. În felul acesta ajunge să nu se mai confunde cu modificările sale şi încetează de a fi senzaţia de căldură sau senzaţia de frig, ci simte căldura într-o parte a corpului şi frigul în altă parte.

5. Atîta timp cît statuia nu pune mîna decît pe propriul ei corp, crede că nu mai există nimic pe lume în afară de ea. Dar dacă atinge un corp străin, *eul* care se simte modificat în mînă, nu se simte modificat în acest corp [188]. Dacă mîna spune *eu*, ea nu primeşte acelaşi răspuns. În felul acesta, statuia îşi judecă diferitele stări cu totul în afară de ea şi alcătuieşte cu ajutorul lor toate celelalte obiecte după cum şi-a alcătuit propriul corp. Senzaţia de soliditate care le-a dat consistenţa în primul caz, le-o va da şi în celălalt, cu singura diferenţă că *eul* care-şi răspundea pînă acum, va înceta să-şi răspundă.

6. Aşadar, statuia nu percepe corpurile în ele însele, ca nu-şi percepe decît propriile senzaţii. Cînd mai multe senzaţii distincte şi coexistente sînt circumscrise prin pipăit în interiorul unor limite în care *eul* îşi răspunde sie însuşi, statuia ia cunoştinţă de propriul său corp ; cînd mai multe senzaţii distincte şi coexistente sînt circumscrise de pipăit în limite în care *eul* nu-şi mai răspunde, statuia are ideea unui corp diferit de al ei. În primul caz, senzaţiile ei rămîn nişte însuşiri proprii, pe cînd în al doilea, ele devin însuşirile unui obiect total diferit.

7. În clipa cînd află că este un lucru solid, cred că statuia noastră se miră că nu se regăseşte în tot ceea ce pipăie. Ea întinde braţele ca şi cum ar vrea să se caute în afara ei şi nu poate încă să-şi dea seama dacă se va regăsi acolo sau nu. Singură experienţa va putea s-o înveţe.

8. Din această mirare se naşte neliniştea de a şti unde se află şi, îndrăznesc să spun, pînă unde se află. Pentru aceasta apucă toate lucrurile ce găseşte în jurul ei, le lasă, le reia, pune mîna pe ea şi se compară cu obiectele pe care le pipăie. Pe măsură ce-şi formează idei mai exacte, are impresia că atît propriul său corp cît şi obiectele exterioare se alcătuiesc sub atingerea mîinilor ei.

9. Presupun însă că va trece multă vreme pînă să-şi imagineze ceva dincolo de corpurile pe care le întîlneşte mîna ei. Mi se pare că în clipa cînd începe să pipăie, ea trebuie să creadă că pipăie totul ; şi că abia după ce va fi trecut dintr-un loc într-altul şi după ce va fi mînuit un mare număr de obiecte va putea ea bănui că există corpuri dincolo de cele pe care le cunoaşte.

10. Dar cum învaţă să pipăie ? Mişcările pe care le face din îndemnul naturii procurîndu-i senzaţii plăcute uneori, neplăcute alteori, statuia noastră vrea să se bucure de unele şi să le evite pe celelalte. La început firesc, statuia încă nu ştie să-şi coordoneze mişcările şi nici cum să-şi călăuzească mîna pentru a o aşeza pe o anumită parte a corpului şi nu pe alta. Atunci face tot felul de încercări, greşeşte uneori, reuşeşte alteori, ţine seama de mişcările care au înşelat-o şi le evită, dar ţine seamă şi de acelea care au satisfăcut-o şi le repetă. Într-un cuvînt, dibue şi se deprinde treptat cu mişcările care-i dau posibilitatea să se conserve. Abia atunci există în corpul său mişcări ce corespund dorinţelor sufletului ei şi abia atunci se mişcă după plac.

Capitolul VI

DESPRE PLĂCERE, DESPRE DURERE, DESPRE NEVOILE ŞI DORINŢELE UNUI OM LIMITAT LA SIMŢUL PIPĂITULUI

1. Să acordăm statuii noastre folosinţa tuturor membrelor : înainte de a examina cunoştinţele pe care le va dobîndi, să vedem ce nevoi are.

Originea acestor nevoi se află în diferitele specii de plăcere şi de durere ; căci trebuie să facem cînd studiem pipăitul, aceleaşi raţionamente pe care le-am făcut în legătură cu celelalte simţuri.

La început, plăcerea sa, ca şi existenţa sa, i s-a părut concentrată într-un singur punct. Treptat însă ea s-a întins puţin cîte puţin, în acelaşi pas ca sentimentul fundamental. Căci statuia simte plăcere să observe acest sentiment cînd se desluşeşte în părţile corpului său, cu condiţia să nu fie întovărăşit de nici o senzaţie dureroasă.

2. Copiilor, mişcarea le procură cea mai mare bucurie, sentiment pe care nu-l umbresc nici căzăturile. I-ar supăra mai puţin să aibă ochii acoperiţi decît mîinile şi picioarele legate. Aceasta se explică prin faptul că numai mişcarea le dă conştiinţa cea mai vie a propriei lor existenţe. Văzul, auzul, gustul şi mirosul par să limiteze această conştiinţă la un singur organ, în timp ce mişcarea o răspîndeşte în toate părţile corpului şi o face să se bucure de acesta în toată întinderea lui.

Dacă pentru copii mişcarea reprezintă cea mai atrăgătoare dintre plăceri, statuia noastră se va bucura încă şi mai mult de ea, căci nu numai că nu cunoaşte nimic care ar putea s-o distragă de la această plăcere, dar îşi va da seama că singură mişcarea îi procură toate plăcerile pe care ea le poate avea.

3. Corpurile pe care le va prefera [189] vor fi acelea care nu o vor supăra ; o vor atrage cele cu suprafaţa şlefuită şi netedă ; atingîndu-le îi va place să găsească la nevoie în ele răceală sau căldură.

Uneori obiectele îi vor face cu atît mai multă plăcere, cu cît le va mînui mai lesne ; aşa se va întîmpla, de pildă, cu acelea

care, din cauza mărimii şi a formei lor, se vor potrivi mai bine întinderii şi formei mîinii sale. Alteori îi vor plăcea pentru că o vor uimi prin volumul şi prin greutatea ce-i va procura mînuirea lor. Aşa, de pildă, datorită şi surprizei ce va avea descoperind spaţiul din jurul ei, îi va face plăcere să-şi transporte corpul dintr-un loc într-altul.

Soliditatea şi fluiditatea, duritatea şi moliciunea, mişcarea şi repausul vor fi pentru ea sentimente plăcute ; căci cu cît contrastul dintre ele e mai mare, cu atît îi atrag mai mult atenţia şi se fac remarcate.

4. Dar ceea ce va deveni pentru ea un izvor de plăcere va fi deprinderea de a compara şi de a judeca [190]. În acest caz, ea nu va pipăi obiectele numai pentru plăcerea de a le mînui, ci va dori să cunoască raporturile dintre ele şi va avea tot atîtea sentimente plăcute cîte idei noi va dobîndi. Într-un cuvînt, plăcerile i se vor ivi între degete, se vor naşte sub paşii ei. Ele vor creşte şi se vor multiplica pînă îi vor epuiza forţele. Din acest moment va interveni oboseala care le va face să dispară treptat ; în cele din urmă nu-i va rămîne decît un sentiment de istovire şi odihna va deveni cea mai mare plăcere a ei.

5. Cît despre durere, simţul pipăitului va expune mai des statuia noastră la aceasta decît celelalte simţuri ; ba chiar adesea, va avea impresia că vivacitatea durerii e mult superioară celei a plăcerilor pe care le cunoaşte. Din fericire are avantajul de a găsi plăcerea oricînd la dispoziţie, în timp ce durerea nu se face simţită decît la anumite intervale.

6. La celelalte simţuri, dorinţa statuii consta mai ales în efortul facultăţilor sufletului de a relua o idee plăcută cu maximum de vioiciune. Această idee era singura bucurie ce-şi putea procura cu forţele proprii, dat fiind că nu depindea de ea să-şi ofere senzaţii [191]. Dar felul de dorinţă de care este capabilă prin mijlocirea pipăitului cuprinde efortul tuturor părţilor din corp care tind să se mişte şi care îşi caută oarecum senzaţii pe toate obiectele palpabile. Cînd dorim puternic ceva, simţim şi noi că dorinţele noastre învăluie această dublă tendinţă a facultăţilor sufletului şi a facultăţilor corpului. Din acest moment, plăcerea nu se mai mărgineşte la ideile reprezentate în imaginaţie, ci se revarsă în afară, asupra tuturor obiectelor aflate la îndemînă ; iar dorinţele, în loc să concentreze statuia

în stările sale, așa după cum se întîmpla în cazul celorlalte simțuri, o atrag mereu în afară.

7. În consecință, dragostea, ura, voința, speranța sau teama sa nu mai au drept obiect unic propriile feluri de a fi [192], ci sînt lucruri palpabile pe care le iubește, le urăște, speră să le capete, se teme de ele, le vrea.

Așadar, nu e limitată să se iubească numai pe ea ; dar dragostea ce i-o inspiră corpurile este un rezultat al dragostei ce-și inspiră ea însăși. Iubindu-le, nu vrea decît să caute plăcerea ori să fugă de durere. Numai în felul acesta va învăța să-și găsească drumul în spațiul pe care începe să-l descopere.

Capitolul VII

DESPRE MODUL CUM ÎNCEPE SĂ DESCOPERE SPAȚIUL UN OM LIMITAT LA SIMȚUL PIPĂITULUI

1. Dat fiind că dorințele constă în efortul unor părți ale corpului de acord cu anumite facultăți ale sufletului [193], de îndată ce statuia noastră dorește să aibă o senzație, se pune în mișcare pentru a căuta obiectul care poate să i-o procure. Ea se va vedea deci constrînsă să se miște ori de cîte ori își va aminti de anumite senzații plăcute de care s-a putut bucura datorită mișcării.

La început, statuia se agită fără un scop determinat, această agitație fiind ea însăși un sentiment care-i face plăcere, căci datorită ei își cunoaște mai deplin propria existență. Dacă, după aceea, mîna ei întîlnește un obiect care-i face o impresie plăcută de căldură sau de răceală, își suspendă imediat toate mișcările pentru a se lăsa în voia acestui sentiment nou. Cu cît i se pare mai plăcut, cu atît atenția i se fixează asupra lui ; ar dori, chiar, să atingă cu tot corpul obiectul care-o prilejuiește și această dorință reproduce încă o serie de mișcări care, în loc să se efectueze fără un scop determinat, tind să-i procure posesiunea cea mai completă.

Totuși, acest obiect pierde treptat din căldură sau din răceală și posesiunea lui încetează de a fi plăcută. Atunci statuia își amintește de primele mișcări care i-au plăcut, le dorește și, agitîndu-se din nou, fără un scop care să depășească agitația însăși, își schimbă treptat locul și atinge corpuri noi.

Spațiul pe care-l descoperă în fiecare clipă în jurul ei constituie, bineînțeles, unul din primele obiecte ale surprizei sale. I se pare că îl scoate chiar din interiorul ființei sale, că obiectele au în mîinile ei o întindere dobîndită în dauna propriului ei corp și cu cît mai mult se compară cu spațiul care o înconjură, cu atît simte cum limitele ei se restrîng.

Ori de cîte ori descoperă un spațiu nou și atinge pentru prima dată niște obiecte, își suspendă mișcările sau le reglementează pentru a se bucura în voie de senzațiile care-i plac. De îndată ce încetează de a le găsi plăcute, reîncepe să se miște numai pentru plăcerea de a se mișca.

Dacă a descoperit în felul acesta un spațiu anumit și a încercat împlarе o număr de senzații, își amintește măcar confuz de ceea ce i-a aparținut. Amintindu-și pe de o parte că datorește acest rezultat mișcărilor sale, simțind pe de altă parte că dispune de aceste mișcări, ea dorește să străbată din nou spațiul pe care l-a mai parcurs și să-și procure aceleași senzații pe care le-a mai cunoscut. Așadar, acum nu se mai mișcă numai pentru plăcerea de a se mișca.

Dar cum nu trece mereu prin aceleași locuri, încearcă din cînd în cînd sentimente cu totul necunoscute altădată. Pe măsură ce le experimentează, face reflecția că mișcările ei îi pot procura plăceri noi și această speranță devine principiul care o mișcă.

2. Așadar, începe să judece că există o serie de descoperiri pe care le poate face, află că mișcările pe care le are la dispoziție îi oferă mijlocul de a le realiza și devine capabilă de a fi curioasă.

Căci curiozitatea nu este decît dorința de ceva nou și această dorință nu se poate naște decît după ce ai făcut un anumit număr de descoperiri și cînd crezi că ai posibilitatea să mai faci altele. E adevărat că te poți înșela asupra mijloacelor. Deprinderea curiozității te determină adesea să faci cercetări în care e imposibil să progresezi. Dar aceasta e o eroare în care

n-ai fi putut să cazi dacă în alte ocazii n-ai fi avut succese mai încurajatoare.

3. Poate în perioada în care statuia noastră cunoaşte pe rînd celelalte simţuri [194], n-ar fi imposibil ca deprinderea de a trece prin stări mereu diferite s-o facă să bănuiască şi existenţa altora [195] de care ea s-ar putea bucura ; neştiind însă pe ce cale trebuiau să-i sosească şi neavînd nici un mijloc de a intra în posesiunea lor, ea nu putea căuta mijlocul de a descoperi în ea un nou fel de a fi. Era mult mai natural ca să-şi îndrepte toate dorinţele către sentimentele plăcute pe care le cunoştea. Iată de ce nu i-am atribuit curiozitatea.

4. Se simte că, pentru ea, curiozitatea devine o nevoie care o va face să treacă mereu dintr-un loc într-altul. Adesea, acesta va fi singurul mobil al acţiunilor ei. Este cazul să menţionăm că nu ne îndepărtăm de la cele constatate cînd am spus că plăcerea şi durerea sînt singura cauză a dezvoltării facultăţilor sale. Căci curiozitatea statuii provine doar din speranţa de a-şi procura sentimente plăcute sau de a le evita pe cele neplăcute. Iată că acest nou principiu este o consecinţă a primului şi îl confirmă [196].

5. La început statuia nu face decît să se tîrască ; apoi umblă în patru labe şi, în cele din urmă, întîlnind o înălţime, e curioasă să vadă ce e deasupra ei şi se pomeneşte, ca din întîmplare, în picioare [197]. Se clatină, umblă sprijinindu-se de tot ce o poate susţine, cade, se loveşte şi simte durerea. Atunci nu mai îndrăzneşte să se ridice şi aproape că nu îndrăzneşte să se mai mişte din loc : teama de durere cumpăneşte speranţa în plăcere. Dacă, totuşi, obiectele pe care le atinge n-au lovit-o încă, va continua să întindă braţele fără neîncredere ; dar la prima înţepătură, va părăsi această încredere şi va sta nemişcată.

6. Treptat, suferinţa i se risipeşte şi amintirea pe care i-o lasă, prea slabă pentru a-i potoli dorinţa de a se mişca, devine destul de puternică, astfel încît statuia se mişcă, dar cu teamă. De aceea, e suficient să dispunem de obiecte care o înconjură pentru a-i reda siguranţa de la început, cu ajutorul unor plăceri capabile să şteargă pînă şi amintirea durerii sale, sau îi vom împrospăta neîncrederea prin sentimente dureroase.

Dacă lăsăm ca lucrurile să-şi urmeze cursul lor firesc, accidentele vor putea deveni atît de frecvente încît neîncrederea nu o va mai părăsi.

7. Ba chiar dacă am fi instalat-o de la început într-un loc unde să nu se fi putut mişca fără să se expună la dureri vii, mişcarea ar fi încetat să constituie o plăcere pentru ea. În acest caz statuia ar fi rămas imobilă şi niciodată nu s-ar fi ridicat la vreo cunoaştere a obiectelor exterioare.

8. Dar dacă veghem asupra ei, astfel încît să nu încerce decît dureri uşoare şi la intervale destul de mari, atunci va dori să se mişte şi dorinţa ei nu va fi întovărăşită decît uneori de oarecare neîncredere în mişcările sale. Aşadar, nu va mai fi în situaţia de a rămîne pentru totdeauna imobilă ; dacă se teme de o schimbare de poziţie, ea doreşte acest lucru ori de cîte ori aceasta poate să-i aducă uşurare şi se supune pe rînd acestor două sentimente.

Iată cum se va naşte în ea un fel de iscusinţă, adică arta de a-şi ordona cu băgare de seamă mişcările şi de a folosi acele obiecte despre care va fi aflat că-i pot ajuta să prevină accidentele la care e expusă. Întîmplarea îi va pune în mînă un baston ; şi aceeaşi întîmplare o va învăţa cu încetul că bastonul o poate sprijini, că poate să-şi dea seama cu ajutorul lui de care corpuri anume s-ar putea poticni şi pe unde poate păşi fără nici o grijă.

Capitolul VIII

IDEI PE CARE LE POATE DOBÎNDI UN OM LIMITAT LA SIMŢUL PIPĂITULUI

1. Dacă n-ar exista plăcerea, statuia noastră nu ar avea niciodată voinţa de a se mişca ; dacă n-ar exista durerea, ar circula fără nici o grijă şi s-ar distruge în mod sigur [198]. Aşadar, ea trebuie să fie veşnic expusă unor senzaţii plăcute sau neplăcute.

Iată principiul şi regula tuturor mişcărilor sale.

Plăcerea o leagă de obiecte, o determină să le acorde toată atenţia de care e capabilă şi să-şi formeze idei mai precise despre ele. Durerea o îndepărtează de tot ce-i poate dăuna, o face şi

mai sensibilă la plăcere, o face să observe mijloacele de a se bucura fără primejdie de ele şi-i dă lecţii de dibăcie. Într-un cuvînt, plăcerea şi durerea sînt singurii ei învăţători.

2. Numărul de idei ce se pot căpăta prin intermediul pipăitului este nesfîrşit ; căci în el intră toate raporturile dintre mărimi, adică o ştiinţă pe care nici cei mai mari matematicieni n-o vor epuiza niciodată. Nu se pune deci problema de a explica în aceste pagini procesul generării ideilor pe care le putem datora pipăitului, e suficient să le găsim pe acelea pe care le va dobîndi statuia noastră însăşi. Observaţiile pe care le-am făcut ne pun la dispoziţie principiul care trebuie să ne călăuzească în această cercetare şi anume : din senzaţii statuia nu va lua decît ideile care, datorită plăcerii şi durerii, vor prezenta interes pentru ea. Dimensiunile acestui interes vor determina dimensiunile cunoştinţelor sale [199].

3. Cît despre ordinea în care le va dobîndi, ea va fi determinată de două cauze. Prima va fi întîlnirea întîmplătoare dintre obiecte iar a doua simplitatea relaţiilor stabilite ; căci nu va avea noţiuni precise cu privire la cele care presupun un anumit număr de comparaţii, decît după ce le va fi studiat pe cele care presupun mai puţine.

Se pot urmări progresele pe care le va face datorită acestei ultime cauze ; despre progresele realizate cu ajutorul primei cauze, nu se poate face însă aceeaşi afirmaţie. Dar a le urmări este un lucru destul de inutil şi fiecare poate face în acest domeniu orice presupunere va găsi de cuviinţă.

4. Ideile de soliditate, de duritate şi de căldură etc. ale statuii nu sînt absolute ; asta înseamnă că ea nu judecă despre un corp că este solid, dur, cald decît în măsura în care-l compară cu alte corpuri cu aceeaşi intensitate sau care au calităţi diferite. Dacă toate obiectele ar fi la fel de solide, de dure, de calde etc., statuia nici nu şi-ar da seama că are senzaţii de soliditate, de duritate şi de căldură şi ar face confuzie între toate corpurile în această privinţă. Dar fiindcă întîlneşte pe rînd soliditate şi fluiditate, duritate şi moliciune, căldură şi frig, e atentă la aceste diferenţe, le compară, le judecă şi obţine tot atîtea idei cu ajutorul cărora învaţă să distingă corpurile. Cît îşi va antrena mai mult judecăţile în această direcţie cu atît pipăitul ei va dobîndi fineţe, iar ea va ajunge treptat capabilă să distingă, într-o singură calitate, cele mai uşoare nuanţe.

Acestea sînt ideile care au nevoie de numărul cel mai redus de comparaţii, primele idei deci pe care va avea prilejul să le remarce.

5. Cunoştinţele căpătate îi călăuzesc cu o nouă intensitate atenţia asupra obiectelor pe care le atinge şi o fac să le examineze sub toate raporturile care o izbesc în mod sensibil. Cu cît numărul de raporturi pe care-l descoperă e mai mare, cu atît se deprinde să reflecteze că va descoperi şi altele şi astfel curiozitatea devine pentru ea o nevoie urgentă.

6. Această nevoie va fi resortul principal al progreselor făcute de spiritul statuii noastre. Nu voi încerca, totuşi, să-i urmăresc toate consecinţele, de teamă că mă voi rătăci în prea multe presupuneri.

Voi remarca numai că în ce o priveşte curiozitatea ei trebuie să fie mult mai activă decît a oamenilor obişnuiţi. Adesea, educaţia o înăbuşă în noi din cauză că se acordă prea puţină grijă satisfacerii ei, iar o dată ajunşi la vîrsta la care sîntem lăsaţi să ne conducem singuri, mulţimea nevoilor o striveşte, împiedicîndu-ne să ne lăsăm călăuziţi de toate gusturile pe care ni le-ar inspira. Dar în situaţia statuii noastre, nu văd ce ar putea să împiedice ca curiozitatea să-i sporească. Sentimentele plăcute pe care le încearcă adesea şi sentimentele neplăcute, la care e uneori expusă [1], trebuie să-i stîrnească puternic interesul de a putea recunoaşte obiectele după cele mai neînsemnate deosebiri. Iată aşadar că va ajunge să studieze corpurile [200].

7. Cînd statuia avea numai simţul văzului, am observat că ochiul ei percepea culorile, dar nu-şi putea da seama în ansamblu de nici o figură şi nu avea deci o idee distinctă de întindere. În schimb mîna are acest privilegiu, ea nu poate mînui nici un obiect fără să-i observe întinderea şi ansamblul părţilor din care e compus ; într-un cuvînt, mîna circumscrie obiectul. Pentru aceasta, e de ajuns să-i simtă soliditatea. Cînd strînge în mînă o piatră, statuia noastră îşi face ideea despre un corp diferit de un baston pe care l-a pipăit în toată lungimea lui ; la un cub simte unghiuri pe care nu le poate găsi la un glob ; vede că un arc şi o trestie dreaptă nu iau aceeaşi direcţie [201]. Într-un cuvînt, distinge lucrurile solide după forma pe care fie-

[1] Spun *uneori* deoarece, dacă aceste sentimente s-ar repeta prea des, i-ar înăbuşi cu desăvîrşire curiozitatea.

care din ele o dă mîinii ei [202] şi consideră că porţiunile de întindere pe care nu le poate despărţi sau pe care le desparte cu greu, formează un singur tot. În felul acesta dobîndeşte ideile de linie dreaptă, de linie curbă şi de tot felul de figuri.

8. Dar dacă primele corpuri pe care are prilejul să le atingă ar determina mîna ei să ia aceeaşi formă, dacă, de pildă, n-ar întîlni decît globuri de acelaşi volum, ea s-ar limita să remarce că unul e aspru la pipăit, altul neted, unul cald, iar altul rece şi ar neglija cu desăvîrşire forma pe care ar lua-o mereu mîna ei. În felul acesta ar pipăi globuri, fără să capete nici o idee despre ele. Dacă, dimpotrivă, mînuieşte pe rînd globuri, cuburi şi alte figuri de diferite mărimi, va fi izbită văzînd că mîinile ei iau forme diferite. Din această clipă începe să judece că nu toate figurile se aseamănă şi imediat, curiozitatea o îndeamnă să caute toate aspectele prin care se deosebesc, căpătînd treptat noţiuni exacte despre ele. Aşadar, pentru a dobîndi ideea unei figuri, trebuie să remarce mai multe, care la prima atingere, contrastează în mod sensibil într-un anumit loc ; trebuie ca prima deosebire observată să trezească în ea dorinţa de a mai găsi şi altele. Ea nu doreşte, de pildă, să cunoască un cub decît după ce-l va fi comparat cu un glob şi după ce a constatat că primul are unghiuri pe care al doilea nu le are. Într-un cuvînt, statuia noastră nu caută idei noi în senzaţiile ei decît în măsura în care a fost prevenită de primele diferenţe ce i s-au impus după ce a atins succesiv mai multe obiecte.

9. Noţiunea unui corp e mai complexă pe măsură ce adună un număr tot mai mare de percepţii şi de relaţii pe care le desluşeşte pipăitul. Pentru a cunoaşte ce idei îşi va forma statuia noastră cu privire la obiectele sensibile, trebuie deci să observăm în ce ordine va judeca ea aceste percepţii şi aceste relaţii şi cum le va grupa în diferite colecţii.

10. Senzaţiile pe care le va compara sînt sau simple faţă de ea pentru că sînt nişte impresii uniforme în interiorul cărora nu ar putea deosebi mai multe percepţii — aşa, de pildă, este caldul sau frigul — sau senzaţii compuse din mai multe altele pe care le poate desluşi ; aşa este impresia unui corp în care există în acelaşi timp soliditate, căldură, formă etc. [203].

11. Senzaţiile simple sînt de aceeaşi specie sau de specii diferite, adică sînt, de exemplu, căldură şi iar căldură, sau căldură şi frig. Judecăţile pe care ele le prilejuiesc statuii sînt foarte limitate.

Dacă senzaţiile sînt de aceeaşi specie ea simte că sînt distincte şi asemănătoare ; mai simte şi dacă sînt de aceeaşi intensitate sau de intensităţi diferite. Totuşi, ea nu are nici un mijloc de a le măsura şi nu le apreciază decît potrivit unor idei vagi de plus sau de minus. Simte cum căldura mîinii sale drepte nu e aceeaşi ca a mîinii sale stîngi, dar nu cunoaşte relaţiile dintre una şi cealaltă decît în mod imperfect.

Dacă senzaţiile sînt de specii diferite, statuia observă numai că una nu e cealaltă ; ea observă cum caldul nu e frigul. La început însă, ea nu ştie că sînt două senzaţii contrare şi pentru a descoperi aceasta, trebuie să aibă prilejul de a observa că frigul şi căldura nu pot să se găsească în acelaşi timp în acelaşi corp şi că, totdeauna, unul o distruge pe cealaltă. Iată cum judecata : *căldura şi frigul sînt două senzaţii contrare* nu este pentru ea atît de naturală pe cît s-ar putea crede, ci provine din experienţă.

În toate aceste ocazii este evident că e de ajuns să fie atentă la două senzaţii pentru a forma toate judecăţile de care e capabilă.

12. Cînd două obiecte fac fiecare cîte o senzaţie complexă, statuia îşi dă seama mai întîi că una nu este cealaltă ; iată prima ei judecată.

Dar am văzut că atenţia scade proporţional cu numărul de percepţii între care se împarte. Aşadar, ea nu poate cuprinde pe toate cele produse de două corpuri, decît slăbind în intensitate faţă de fiecare dintre ele.

Prin urmare, statuia nu-şi va forma noţiunile a două obiecte decît în măsura în care plăcerea îi va limita pe rînd atenţia la diferitele percepţii pe care le primeşte de la ele şi o va determina să remarce pe fiecare în parte. Ea le apreciază mai întîi căldura, judecîndu-le numai din acest punct de vedere, apoi mărimea, privindu-le numai sub acest aspect. Şi trecînd astfel în revistă toate ideile pe care le remarcă la ele, face o serie de judecăţi care-i rămîn în memorie. Rezultatul este judecata totală pe care o alcătuieşte prin compararea ambelor obiecte şi care adună în fiecare din ele percepţiile observate succesiv asupra lor. Statuia analizează deci în mod firesc ; şi aceasta con-

firmă ceea ce am demonstrat în *Logica* mea şi anume că natura însăşi ne învaţă să analizăm [204].

13. Judecăţile care pun la îndemîna statuii noastre noţiunile compuse a două corpuri, nu sînt aşadar decît o repetare a felului în care a procedat cu percepţiile, considerate de ea drept percepţii simple. Atenţia s-a îndreptat mai întîi asupra a două idei, apoi asupra altor două şi apoi, pe rînd, asupra tuturor celor pe care e capabilă să le remarce ; iar dacă mai rămîn şi altele pe care nu le-a judecat, înseamnă că n-a fost încă atentă la ele, că nu le-a remarcat.

Prin urmare, cînd statuia noastră compară două obiecte, cînd le judecă şi cînd îşi formează noţiuni complexe despre ele, nu efectuează altă operaţie decît ca atunci cînd judecă două percepţii simple ; căci nu face altceva decît să fie atentă.

14. Cînd nu avea decît simţul mirosului, ea îşi purta atenţia de la o idee la alta şi remarca diferenţele dintre ele. Dar nu alcătuia colecţii între care să determine raporturi.

Văzul o ajuta într-adevăr să distingă mai multe culori pe care le percepea în acelaşi timp, dar nu o ajuta să-şi dea seama că ele formau corpuri avînd figuri [205].

Simţea doar că trece prin mai multe stări în acelaşi timp

Numai datorită pipăitului, după ce a desprins aceste modificări de *eu* şi le-a judecat în afara ei, poate construi corpuri diferit combinate, în interiorul cărora poate distinge o mulţime de raporturi.

Gradul de atenţie de care e capabilă datorită pipăitului produce deci rezultate foarte diferite de atenţia de care era capabilă prin mijlocirea celorlalte simţuri. Această atenţie care combină senzaţiile, alcătuieşte din ele, în afară, nişte corpuri şi, reflectînd, ca să zicem aşa, din interiorul unui obiect asupra altuia, le compară sub diferite raporturi ; iată ceea ce numesc *reflecţie* [206]. Aşa se poate vedea de ce statuia noastră, care, avînd celelalte simţuri nu putea reflecta, începe să reflecteze cu ajutorul pipăitului [1].

[1] Reflecţia nefiind la origine decît atenţia însăşi [207], am putea să ne-o închipuim în aşa fel încît să aibă loc cu fiecare simţ. Dar pentru a cădea de acord asupra unor probleme de acest fel, e necesar ca lucrurile să fie bine înţelese. Dau această notă în dorinţa de a evita o controversă asupra vocabularului, neplăcere foarte curentă în domeniul metafizicii şi împotriva căreia nu se pot lua niciodată destule precauţii.

15. Un corp pe care statuia îl atinge nu înseamnă deci pentru ea decît percepţii de mărime, de soliditate, de duritate etc. pe care le consideră laolaltă ; este tot ceea ce poate descoperi cu ajutorul pipăitului şi pentru a ajunge la o astfel de judecată nu are nevoie să atribuie acestor însuşiri un subiect, un sprijin sau cum spun filozofii un *substratum*. E de ajuns să le simtă împreună.

16. Cîte mănunchiuri de acest fel remarcă, atîtea obiecte distinge ; şi nu le construieşte numai din idei de mărime, de soliditate, de duritate, ci introducînd în ele şi caldul sau frigul, plăcerea sau durerea şi, în general, toate sentimentele pe care pipăitul o învaţă să le raporteze în exterior. Propriile sale senzaţii devin deci calităţile obiectelor. Dacă sînt puternice — de pildă, o căldură dogoritoare — le judecă în acelaşi timp ca fiind în mîna ei şi în corpurile pe care le atinge. Dacă sînt slabe — de pildă, o căldură plăcută — nu le judecă decît în corpuri. Iată cum va înceta uneori să le considere ca pe nişte proprietăţi personale, dar nu va mai omite niciodată să le atribuie obiectelor care le prilejuiesc. Celelalte simţuri n-au putut-o determina să comită această eroare [208], pentru că nu-şi observa niciodată senzaţiile decît ca pe *eul* ei propriu diferit modificat.

17. Am văzut că, pentru a întruni în obiecte calităţile care li se potrivesc, a fost nevoită să le ia pe rînd în consideraţie. A făcut deci abstracţii, căci a abstrage înseamnă a separa o idee de mai multe altele care intră împreună cu ea în alcătuirea unui tot [209].

Aşa, de pildă, nefiind atentă decît la soliditatea unui corp, ea separă această însuşire de cele de care n-a ţinut seamă. În acelaşi fel alcătuieşte ideile abstracte de formă, de mişcare etc., şi numaidecît, fiecare din aceste noţiuni se generalizează, pentru că, după cum observă, nu există ceva care să nu se potrivească mai multor obiecte sau care să nu facă parte din mai multe colecţii.

Din cele de mai sus şi din tot ce am spus cînd a fost vorba despre celelalte simţuri, reiese că ideile abstracte se nasc cu necesitate din întrebuinţarea pe care vrem s-o dăm organelor noastre, că, prin urmare, ele nu se află la o distanţă atît de mare de inteligenţa umană după cum se crede şi că înţelegerea apariţiei lor nu este atît de grea încît să presupunem că le putem deţine numai de la creatorul naturii [210].

18. Cînd statuia avea numai celelalte simţuri [211], nu putea face abstracţii decît asupra propriilor ei stări. Ea despărţea din ele anumite accesorii, comune mai multora, despărţea, de pildă, mulţumirea sau nemulţumirea care le întovărăşeau, alcătuind în acest fel noţiunile generale ale unor stări plăcute şi ale unor stări neplăcute.

Acum însă cînd s-a deprins să ia senzaţiile sale drept însuşiri ale obiectelor sensibile, adică drept însuşiri care există în afara ei şi, ca să spunem astfel, grupate, le poate detaşa din colecţiile din care fac parte pentru a le examina separat şi a alcătui nenumărate abstracţii. Dar cum nu am determinat întinderea pe care se desfăşoară la ea curiozitatea, nu o vom urmări aici în toate aceste operaţii.

19. Curiozitatea ei n-o va limita la observarea obiectelor care o înconjură. Se va pipăi pe ea însăşi şi va cerceta mai ales forma organului cu ajutorul căruia mînuieşte corpurile. Îşi va examina degetele în momentul cînd se depărtează, se apropie, se îndoaie ; izbită de asemănarea pe care începe s-o descopere între mîinile sale, va dori să le observe şi mai bine ; îşi va examina degetele unul cîte unul, două cîte două etc., înmulţindu-şi în felul acesta noţiunile abstracte asupra numerelor şi va afla că mîna dreaptă are tot atîtea degete ca şi mîna stîngă.

Dacă priveşte apoi un corp, îşi spune că e unul singur, întocmai ca unul dintre degetele sale, iar dacă priveşte două corpuri, îşi spune că sînt două ca şi două din degetele sale. Iată deci, că degetele statuii au ajuns semnele numerelor [212]. Dar nu putem şti pînă unde va merge cu acest fel de idei. Îmi ajunge să dovedesc prin aceste amănunte că toate ideile sînt cuprinse în simţul pipăitului şi că statuia le va distinge în interiorul lui în măsura în care va simţi nevoia să le dobîndească.

20. După ce şi-a extins ideile asupra numerelor, va putea să-şi dea mai bine seama de noţiunile ei abstracte. Va putea, de pildă, să observe că în legătură cu unul şi acelaşi obiect formează pînă la cinci sau şase abstracţii, sau, cu alte cuvinte, că poate observa separat la el pînă la cinci sau şase calităţi diferite. Mai înainte deosebea doar o mulţime de calităţi pe care nu le putea determina, fapt care atrăgea bineînţeles după sine confuzia. Progresele statuii în cunoaşterea numerelor vor contribui deci la progresul tuturor celorlalte cunoştinţe ale sale.

21. Dar independent de mulţimea obiectelor pe care le descoperă, independent de felul în care le combină, statuia nu se va ridica niciodată la noţiunile abstracte de fiinţă, substanţă, esenţă, natură etc. ; aceste specii de fantome nu sînt palpabile decît pentru pipăitul filozofilor. Deprinsă să judece că fiecare corp e un mănunchi de mai multe calităţi îi va părea foarte firesc ca ele să existe împreună şi nu se va întreba care poate fi legătura dintre ele, nici ce le sprijină [213]. Adesea deprinderea ne serveşte drept raţiune şi trebuie să recunoaştem că uneori are aceeaşi valoare ca şi raţionamentele filozofilor.

22. Dar presupunînd că statuia ar fi curioasă să descopere cum există aceste însuşiri în fiecare mănunchi, ea s-ar vedea determinată ca şi noi să-şi închipuie ceva care le provoacă şi dacă ar putea da un nume acestui ceva, ar avea un răspuns gata pregătit la întrebările filozofilor. În acest caz ar şti deci tot atîtea cît şi ei, ceea ce înseamnă că nici unul dintre ei nu ştie mai mult decît ştie ea. Într-adevăr, expuse limpede, definiţiile filozofilor nu-l pot învăţa nici măcar pe un copil altceva decît l-au învăţat simţurile.

23. Printre noţiunile abstracte pe care le dobîndeşte statuia noastră, există două care merită o atenţie specială.

Este vorba despre noţiunile de durată şi de spaţiu.

De fapt, statuia nu cunoaşte durata decît din succesiunea ideilor ei [214]. Totuşi, reconstituind trecutul ca un spaţiu străbătut şi viitorul ca un spaţiu pe care trebuie să-l străbată, va putea să-şi reprezinte durata într-un mod atît de sensibil încît timpul va fi faţă de ea ca o linie de-a lungul căreia se va mişca. Ba chiar acest fel de a judeca îi va părea atît de firesc, încît i se va întîmpla să creadă greşit că nu cunoaşte durata decît în măsura în care reflectează asupra mişcării unui corp.

Cînd există mai multe posibilităţi pentru a-ţi reprezenta un lucru eşti dispus, de obicei, să crezi că cel mai sensibil e totodată singurul. Este o greşeală pe care filozofii înşişi o pot cu greu evita. Locke este primul care a demonstrat că nu cunoaştem durata decît datorită succesiunii ideilor noastre [215].

24. Statuia cunoaşte durata după succesiunea ideilor, cunoaşte şi spaţiul după coexistenţa ideilor sale. Dacă pipăitul nu i-ar transmite deodată mai multe senzaţii pe care le distinge, pe care le adună şi le circumscrie în anumite limite şi din care realizează un tot, statuia nu şi-ar putea face nici o idee despre

mărime. Ea nu găsește deci această idee decît în coexistența mai multor senzații. Dar de îndată ce cunoaște o mărime, are cu ce să le măsoare pe celelalte, cu ce să măsoare intervalul dintre ele și cel pe care-l ocupă fiecare ; într-un cuvînt, are ideea de spațiu. Așadar, după cum n-ar avea nici o idee de durată dacă nu și-ar aduce aminte că a avut succesiv mai multe senzații, nu ar avea nici o idee de întindere și de spațiu, dacă n-ar fi avut niciodată mai multe senzații în același timp [216].

Pretutindeni unde nu întîlnește nici o rezistență, ea crede că nu există nimic și își formează ideea unui spațiu vid. Totuși, aceasta nu constituie o dovadă că există un spațiu fără materie : e suficient ca statuia să se miște cu oarecare vioiciune pentru ca să simtă cel puțin un fluid care-i opune rezistență.

25. La început nu-și închipuie nimic dincolo de spațiul pe care-l descoperă în jurul ei, prin urmare, nu crede că mai există altul. Mai tîrziu, experiența o învață puțin cîte puțin că spațiul se întinde mai departe. Atunci ideea spațiului pe care-l străbate devine un model potrivit căruia și-l închipuie pe cel nestrăbătut încă și după ce și-a închipuit o dată un spațiu în care nu s-a transportat, își închipuie mai multe, unele în afara celorlalte. În fine, deoarece nu admite că ar exista limite dincolo de care imaginația ei să nu mai poată lucra, este oarecum constrînsă să imagineze în continuare și crede că zărește imensitatea însăși [217].

26. Același lucru se întîmplă și cu durata. În primul moment al existenței sale, statuia nu-și închipuie nimic, nici înainte și nici după. Dar după ce s-a deprins îndelung cu schimbările la care e supusă, amintirea unei succesiuni de idei este un model după care își făurește imaginea unei durate anterioare și a unei durate posterioare, astfel că negăsind nici în trecut și nici în viitor un moment dincolo de care să nu-și mai poată închipui altele, i se pare că gîndirea ei cuprinde veșnicia. Ba chiar se crede veșnică, fiindcă nu-și amintește să fi început vreodată, după cum nu bănuiește că va avea un sfîrșit.

27. Totuși, nu are de fapt nici ideea veșniciei, nici pe cea a imensității și dacă judecă altfel, faptul se explică prin iluzia ce i-o dă imaginația, prezentîndu-i drept însăși veșnicia și însăși imensitatea o durată și un spațiu neprecise ale căror limite nu le poate fixa [218].

28. Ori de cîte ori face cîte o nouă descoperire, statuia încearcă sentimentul că specificul fiecărei senzații este să-i aducă

la cunoștință fie vreun sentiment despre care crede că e în ea, fie vreo calitate pe care o socotește în afara ei. Așadar, specificul fiecărei senzații este pentru ea ceea ce noi numim *o idee* ; căci orice impresie care dă o cunoștință este o idee.

29. Dacă-și consideră senzațiile ca fiind de domeniul trecutului, nu le mai deslușește decît în amintirea ce i-au lăsat-o, amintirea aceasta fiind și ea o idee, deoarece restituie sau recheamă o cunoștință. Voi numi acest gen de idei *intelectuale* sau *idei* pur și simplu spre a le distinge de celelalte, pe care le voi numi mai departe *senzații* [219]. O idee intelectuală este deci amintirea unei senzații. Așa, de pildă, ideea intelectuală de soliditate este amintirea de a fi simțit soliditatea la un corp pipăit : ideea intelectuală de căldură este amintirea unei anumite senzații avute ; iar ideea intelectuală de corp este amintirea de a fi remarcat în același mănunchi întindere, formă, duritate etc.

30. Statuia noastră simte că există o diferență între faptul de a încerca senzații în clipa de față și de a-și aminti că le-a încercat. Ea le distinge deci de ceea ce numesc *idee intelectuală*.

Ea își dă seama că are asemenea feluri de idei fără să pună mîna pe nimic, că nu are senzații decît atunci cînd pune mîna pe ceva. Motivul care a făcut-o să judece că senzațiile sale sînt în obiecte, nu o poate determina să judece la fel cu privire la ideile sale intelectuale. Acestea i se par deci ca aflîndu-se numai în interiorul ei.

31. Prin intermediul senzațiilor, statuia nu cunoaște decît obiectele pe care le poate pipăi acum, dar pe cele pe care le-a pipăit o dată, fără să le mai pipăie acum, nu le cunoaște decît prin intermediul ideilor. Mai mult decît atît, nu judecă bine obiectele pe care le atinge decît în măsura în care le compară cu cele atinse altă dată și cum senzațiile actuale alcătuiesc izvorul cunoștințelor sale, amintirea senzațiilor trecute sau ideile intelectuale sînt rezerva lor. Numai cu acest ajutor se deslușesc și se dezvoltă tot mai mult noile senzații.

32. Într-adevăr, cînd atinge un obiect, statuia nu i-ar putea aprecia mărimea, nici gradul de duritate, de căldură etc., dacă nu și-ar aminti că a avut de-a face cu alte mărimi, cu alt grad de duritate și de căldură. **Dar** de îndată ce-și amintește, apreciază prin comparație că acest obiect este mai mult sau mai puțin mare, mai mult sau mai puțin dur, mai mult sau mai puțin cald. Așadar, datorită amintirii sau ideii intelectuale pe care o păstrează

despre anumite mărimi, despre anumite grade de duritate şi de căldură, apreciază noile obiecte pe care le întîlneşte ; tocmai această amintire este aceea care determinînd-o să facă comparaţie, o face să remarce diferitele idei sau cunoştinţe pe care i le transmit senzaţiile actuale.

33. Dar am văzut că amintirea nu este decît un fel de a simţi ; prin urmare, nu există diferenţe esenţiale între ideile intelectuale şi senzaţii. Bineînţeles că statuia noastră nu e în stare să facă această reflecţie. Singurul lucru ce poate să ştie este că are idei care o ajută să-şi ordoneze judecăţile şi care nu sînt senzaţii. Presupunînd deci că ar avea prilejul să reflecteze asupra originii cunoştinţelor ei, iată cum cred eu că ar judeca.

34. „Ideile mele diferă foarte mult de senzaţiile mele : primele sînt în mine, pe celelalte, dimpotrivă, le găsesc în obiectele exterioare. Or, a cunoaşte înseamnă a avea idei, deci cunoştinţele mele nu depind de nici o senzaţie. De altfel, judec obiectele care mă impresionează în mod diferit, numai comparîndu-le cu ideile pe care le am dinainte asupra lor. Aşadar, am idei mai înainte de a avea senzaţii. Dar, oare ideile acestea mi le-am dăruit singură ? Nu, firește ; cum s-ar putea aşa ceva ? Ca să-mi pot dărui ideea de triunghi n-ar trebui oare s-o posed ? Dar dacă aş poseda-o nu ar mai însemna că mi-o dăruiesc. Aşadar, sînt o fiinţă care are idei prin sine însăşi şi în mod firesc ; ele s-au născut o dată cu mine".

Cum ideile sînt fondul tuturor cunoştinţelor noastre, ele alcătuiesc de fapt ceea ce numim o fiinţă care gîndeşte ; şi deci senzaţiile sînt principiul gîndirii şi nu aparţin cu adevărat decît sufletului, ele par că se opresc în corp şi că nu folosesc cu nimic generării ideilor. Statuia noastră ar cădea deci cu siguranţă în greşeala de a crede în existenţa ideilor înnăscute dacă ar fi în stare, cum sîntem noi, să se piardă în speculaţii zadarnice. Dar e păcat să facem din ea un filozof, ca s-o învăţăm să raţioneze atît de greşit [1].

[1] Conform unor raţionamente asemănătoare cu cel de mai sus, s-a atribuit animalelor senzaţii, deşi li s-au tăgăduit ideile şi s-a crezut că ideile noastre nu proveneau din simţuri. Filozofii considerîndu-l pe om atunci cînd el a dobîndit deja multe cunoştinţe şi văzînd că atunci el are idei în mod independent de senzaţiile actuale, n-au văzut că aceste idei nu erau decît amintirea senzaţiilor precedente ; ei au conchis, dimpotrivă, că ideile au precedat totdeauna senzaţiile. De aici, mai multe sisteme : cel al ideilor înnăscute, cel al lui Malebranche şi cel al unor filozofi din antichitate, ca Platon, care credeau că sufletul fusese înzestrat cu tot felul de cunoştinţe înainte de unirea lui cu corpul şi că, prin urmare, ceea ce credem că învăţăm nu este decît o reminiscenţă a ceea ce am ştiut [220].

35. Deoarece nu am stabilit pînă unde va merge curiozitatea statuii, curiozitate care este mobilul principal al operaţiilor sufletului ei, nu voi analiza în amănunt cunoştinţele pe care le poate dobîndi cu ajutorul reflecţiei. E de ajuns să observăm că toate relaţiile de mărime fiind cuprinse în senzaţiile de pipăit, le va remarca în clipa cînd va fi interesată să le cunoască. Scopul meu nu este să explic cum au luat naştere toate ideile ei, ci mă limitez să demonstrez că ele îi vin prin filiera simţurilor şi că statuia învaţă să le distingă, împinsă de nevoie.

Metoda sa de a le dobîndi constă în a observa pe rînd, una după alta, însuşirile pe care le atribuie obiectelor. Le analizează desigur, dar nu dispune de nici un fel de limbaj. Or o analiză care se face fără semne nu poate oferi decît cunoştinţe foarte limitate ; ele sînt în mod necesar puţine la număr ; şi pentru că nu a fost cu putinţă să fie puse în ordine, mănunchiul lor trebuia să fie foarte confuz. Aşadar, cînd vorbesc despre ideile pe care le dobîndeşte statuia, nu pretind ca să aibă cunoştinţe de care să-şi poată da seama cu precizie ; ea nu are decît cunoştinţe practice [221]. Toată înţelepciunea ei este de fapt un instinct, adică o deprindere de a se călăuzi după nişte idei de care nu ştie să-şi dea seama, deprindere care, o dată dobîndită, o conduce în mod sigur, fără să aibă nevoie să-şi amintească judecăţile care au făcut-o să le dobîndească. Într-un cuvînt, statuia a dobîndit idei. Dar imediat ce ideile au învăţat-o să se conducă, nu se mai gîndeşte la aceasta şi acţionează sub imperiul obişnuinţei. Pentru dobîndirea unor cunoştinţe teoretice, ea trebuie în mod necesar să aibă un limbaj ; căci ideile trebuie clasate şi determinate, ceea ce presupune nişte semne folosite cu metodă. Cercetaţi partea întîi din *Gramatica* mea sau *Logica* mea [222].

Capitolul IX

OBSERVAȚII PROPRII SĂ ÎNLESNEASCĂ ÎNȚELEGEREA A CEEA CE SE VA SPUNE DESPRE VEDERE

1. După amănuntele pe care le-am dat pînă acum, capitolul acesta poate să pară cu totul inutil ; și mărturisesc că așa ar fi dacă n-ar pregăti cititorul să se convingă că observațiile noastre în legătură cu văzul sînt juste. Felul în care mîinile apreciază obiectele cu ajutorul unuia, a două sau a mai multe bețe se aseamănă atît de mult cu felul prin care, cu ajutorul razelor, ochii ajung la același rezultat, încît de la Descartes încoace [223] în mod obișnuit una din aceste probleme se explică prin cealaltă. În acest capitol ne vom ocupa de cea enunțată mai întîi.

2. Cînd statuia pune mîna pentru prima oară pe un băț, nu cunoaște din el decît partea pe care a apucat-o ; atunci ea își raportează la acesta toate senzațiile ce le face bățul asupra ei [224].

Ea nu știe deci că bățul are întindere, prin urmare nu poate evalua dimensiunea corpurilor peste care îl plimbă.

Bățul acesta poate fi înclinat în mod diferit, iată de ce impresiile pe care le face asupra mîinii ei diferă și ele. Dar aceste impresii nu o învață că bățul e înclinat cît timp nu știe că acest băț are întindere ; în consecință, impresiile despre care am vorbit încă nu i-ar putea indica diferitele poziții ale obiectelor.

Pentru a evalua distanțe cu ajutorul bățului, statuia trebuie să-l fi pipăit în tot lungul lui și pentru a judeca pozițiile după impresiile primite, trebuie ca în timp ce-l ține cu o mînă, să-i studieze cu cealaltă mînă direcția.

Atîta timp cît nu va ști să aprecieze direcția a două bețe a căror lungime îi este cunoscută și pe care le ține, unul cu mîna dreaptă și celălalt cu mîna stîngă, statuia nu va putea afla dacă ele se încrucișează într-un punct, nici chiar dacă extremitățile lor se depărtează ori dacă se apropie. Adesea ea va crede că atinge două corpuri, deși nu va atinge decît unul ; va crede că partea de sus e jos și că cea de jos e sus. Dar îndată ce va fi în stare să remarce direcțiile diferite după diferența dintre impresii, va ști care e poziția bețelor și în felul acesta va aprecia și poziția corpurilor.

Această judecată va fi la început un raționament foarte anevoios. Statuia își va spune cam următoarele : aceste două bețe nu se pot încrucișa decît dacă extremitatea celui pe care-l țin cu mîna dreaptă este la stînga și celui pe care-l țin cu stînga este la dreapta mea. Prin urmare, corpurile atinse de bețe se află în direcția opusă mîinilor mele ; și trebuie să consider că tot ceea ce simt cu mîna stîngă va fi la dreapta și tot ce simt cu mîna dreaptă va fi la stînga. Cu timpul, se va obișnui atît de mult cu acest raționament, îl va face atît de repede, încît va putea prețui poziția corpurilor fără să dea, în aparență, nici o atenție poziției mîinilor sale.

4. Statuia nu mai face legătură între senzațiile pe care i le transmite bățul și capătul care-și exercită acțiunea asupra mîinii sale, ci, dimpotrivă, simte la celălalt capăt duritatea sau moliciunea corpurilor peste care îl plimbă ; această deprindere o va face să distingă senzații pe care nu le distingea mai înainte.

Să presupunem că-și sprijină palma mîinii pe trei tulpini de trestie, egale ca lungime și apropiate una de alta ca și cum n-ar forma decît una ; senzația primită va fi confuză sau statuia nu va deosebi acțiunea fiecărei tulpini în parte. Să depărtăm acum tulpinile numai la baza lor : statuia va percepe imediat și distinct trei puncte de rezistență, deosebind în felul acesta impresia pe care fiecare tulpină o face asupra ei.

Trebuie să observăm însă că face această deosebire numai fiindcă senzația a învățat-o să remarce în ce măsură se înclină un obiect. Dacă n-ar fi făcut experiențele necesare pentru formarea acestei judecăți, n-ar simți în mînă decît un singur punct de rezistență, indiferent de apropierea sau de depărtarea tulpinilor de trestie la baza lor.

Această experiență confirmă părerea pe care am adoptat-o în legătură cu simțul văzului. Căci, așa după cum se întîmplă cu mîna, e posibil ca ochiul să confunde senzații asemănătoare cînd le judecă numai în interiorul lui și să nu înceapă să le deosebească decît în măsura în care se obișnuiește să le raporteze în afară. Ca să recunoaștem că este așa, e de ajuns să observăm că razele au asupra lui efectul pe care-l au tulpinile de trestie asupra mîinii sale.

5. Pentru a determina intervalul dintre extremitățile a două bețe care se încrucișează, unui geometru îi este de ajuns să determine mărimea unghiurilor și laturilor formate.

Statuia nu se poate folosi de o metodă atît de precisă. Ea cunoaşte însă, aproximativ, lungimea beţelor, înclinarea lor şi punctul în care se încrucişează şi socoteşte că extremităţile pe care le plimbă peste obiecte, se depărtează ori se apropie în aceeaşi proporţie în care se depărtează ori se apropie extremităţile de mîna ei. Oricine îşi poate închipui deci că, dibuind mereu, statuia îşi va făuri un fel de geometrie şi că va aprecia mărimea corpurilor cu ajutorul celor două beţe.

Dacă ar avea patru mîini, ar putea prin acelaşi procedeu să aprecieze în acelaşi timp înălţimea şi lăţimea unui obiect ; şi dacă ar avea un număr încă mai mare de mîini, l-ar putea observa sub un număr şi mai mare de raporturi. Pentru aceasta i-ar fi de ajuns să se deprindă a judeca impresiile transmise de zece beţe sau chiar de mai multe.

Iată cum, fără nici o cunoştinţă de geometrie, statuia noastră s-ar conforma pe bîjbîite principiilor acestei ştiinţe ; mai mult chiar, iată cum se întîmplă că, deşi ne lăsăm călăuziţi de anumite principii, ele ne scapă cînd ne ocupăm de dezvoltarea facultăţilor noastre. Nu le observăm şi totuşi nu facem nici o mişcare în afara influenţei ce o exercită.

Aşadar, cunoaşterea principiilor geometriei ar fi cu totul inutilă statuii noastre, care nu le-ar putea aplica beţelor de care se foloseşte decît pe dibuite. Dar din clipa în care începe să dibuie, judecă întocmai, ca şi cum s-ar conduce după aceste principii. Ar fi fost de prisos deci să-i atribuim idei înnăscute asupra mărimilor şi a poziţiilor : singure mîinile îi sînt de ajuns [225].

Capitolul X

DESPRE ODIHNA, DESPRE SOMNUL ŞI DESPRE TREZIREA UNUI OM LIMITAT LA SIMŢUL PIPĂITULUI

1. Statuia noastră consideră că mişcarea este o stare atît de firească, ea e atît de curioasă să circule pretutindeni şi să pună mîna pe orice, încît, fără îndoială, nu prevede starea de inactivitate în care va cădea în mod inevitabil. Dar încetul cu încetul

puterile o părăsesc şi începînd să simtă oboseala care o cuprinde, luptă un timp împotriva ei cu ajutorul dorinţei de a continua să se mişte ; în cele din urmă, repausul devine cea mai puternică dintre nevoile ei, încît curiozitatea începe să-i slăbească. Atunci braţele îi cad de-a lungul trupului şi statuia rămîne nemişcată.

2. Totuşi, activitatea memoriei sale încă n-a dispărut şi-i dă impresia că nu mai trăieşte decît din amintirea a ceea ce a fost ; însă, memoria se odihneşte la rîndul ei ; ideile pe care le aduce la suprafaţă slăbesc pe nesimţite şi par să se piardă într-o depărtare de unde mai aruncă doar o lumină care se va stinge. În sfîrşit, toate facultăţile aţipesc şi aceasta constituie pentru statuie somnul.

3. După cîteva ore somnul începe să-i redea forţele. Ideile îi revin treptat : se pare că ele nu apar decît pentru a dispare şi sufletul statuii noastre, suspendat între somn şi veghe, se simte ca un abur uşor care se împrăştie şi se formează de la un moment la altul. Totuşi, mişcarea renaşte încetul cu încetul în părţile corpului său, ideile ei se fixează, deprinderile revin, sufletul îi este restituit în întregime şi statuia are impresia că renaşte.

Trezirea aceasta i se pare delicioasă. Se pipăie mirată cu mîinile, apoi le poartă asupra a tot ceea ce o înconjură ; încîntată că se regăseşte şi că mai regăseşte obiectele care îi sînt familiare, simte reînviind în ea mai puternic decît oricînd curiozitatea şi dorinţele de altădată. Atunci se lasă toată în voia lor, circulă dintr-un loc într-altul, recunoaşte ceea ce a cunoscut înainte şi dobîndeşte noi cunoştinţe. În felul acesta ajunge să obosească a doua oară şi cedînd sfîrşelii, adoarme iar.

4. Trecînd de mai multe ori prin aceste stări diferite, statuia se va deprinde să le prevadă şi să le considere atît de firesti, încît va ajunge să adoarmă şi să se trezească fără să se mai mire.

5. Ceea ce o ajută să le deosebească este amintirea de a fi trecut de la una la alta. La început a simţit că puterile o părăsesc pe nesimţite, apoi că renasc deodată. Această trecere bruscă de la o inactivitate totală la exerciţiul tuturor facultăţilor sale o izbeşte, o surprinde şi îi dă impresia că trăieşte o viaţă nouă. Iată deci cum e de ajuns contrastul dintre momentul de slăbiciune care a precedat somnul şi cel de forţă cînd statuia se trezeşte, pentru ca să se simtă ca şi cum ar fi încetat să existe.

Dacă ar fi recăpătat folosința facultăților sale treptat, n-ar fi putut observa nimic asemănător.

6. Totuși, ea nu-și poate închipui cam ce înseamnă starea din care iese la deșteptare, nu evaluează durata și nu știe nici măcar dacă a durat. Căci nimic n-o poate face să presupună că ar fi existat înăuntrul sau în afara ei o succesiune oarecare. Ea nu are deci nici o noțiune în legătură cu starea de somn și nu distinge starea de veghe decît datorită zguduirii ce-i imprimă toate facultățile sale, în clipa cînd își recapătă forțele.

Capitolul XI

DESPRE MEMORIE, DESPRE IMAGINAȚIE ȘI DESPRE VISELE UNUI OM LIMITAT LA SIMȚUL PIPĂITULUI

1. Senzațiile căpătate cu ajutorul pipăitului sînt de două feluri : unele sînt întinderea, forma, spațiul, soliditatea, fluiditatea, duritatea, moliciunea, mișcarea, repausul ; celelalte sînt căldura și frigul, diferite feluri de plăceri și de dureri [226]. Raporturile acestor din urmă sînt, firește, nedeterminate. Ele nu sînt păstrate deci de memorie decît fiindcă organele i le-au transmis în repetate rînduri. Dar primele transmit raporturi care sînt cunoscute mai în amănunt. Statuia măsoară volumul corpurilor cu mîinile, măsoară spațiul circulînd dintr-un loc într-altul, determină figurile numărîndu-le laturile și urmărindu-le contururile, judecă, după rezistența ce-i opune un corp, soliditatea sau fluiditatea, duritatea sau moliciunea lui ; în fine, constată o diferență sensibilă între mișcare și repaus după cum un corp își schimbă sau nu poziția în raport cu poziția altor corpuri. Iată deci dintre toate ideile acelea care se leagă mai puternic și cu mai multă ușurință în memoria ei.

2. Pe de o parte, statuia s-a obișnuit să-și raporteze toate senzațiile la întindere, dat fiind că le consideră ca niște calități ale obiectelor pe care le atinge. Toate ideile ei nu sînt decît ale

unei suprafețe calde sau reci, solide sau fluide etc. În felul acesta, atît ideile ale căror raporturi sînt mai vagi, precum și cele ale căror raporturi se determină mai bine sînt toate legate de una și aceeași idee. Într-un cuvînt, toate senzațiile sale sînt pentru ea simple modificări de întindere.

3. Pe de altă parte, senzația întinderii este atît de vie, încît statuia noastră n-o poate pierde decît în timpul unui somn adînc. În stare de veghe, ea simte totdeauna că e întinsă, căci își simte toate părțile corpului apăsînd asupra locului unde se odihnește și măsurîndu-l. Așadar, întocmai cum s-a întîmplat și cu celelalte simțuri, avînd simțul pipăitului, statuia nu poate, în stare de veghe, să fie cu totul lipsită de orice fel de senzații. Îi rămîne totdeauna una care o leagă de toate celelalte și pe care, din această cauză, o consideră baza tuturor ideilor de care-și amintește. Prin urmare, totul probează că amintirea ideilor dobîndite prin intermediul pipăitului trebuie să fie mai puternică și să dureze mult mai mult decît aceea a ideilor trecute prin celelalte simțuri.

4. Ideile pot ieși la iveală cu mai multă sau mai puțină vivacitate. Cînd abia încep să mijească, statuia își amintește doar că a pipăit cutare sau cutare obiect ; dar cînd se trezesc cu putere, își amintește de obiecte ca și cum le-ar mai pipăi. Or, am numit imaginație această memorie vie, care face să pară prezent ceea ce este absent.

5. Dacă la această facultate alăturăm reflecția, adică operația care combină ideile, vom vedea în ce mod își va putea reprezenta statuia că un obiect are calitățile pe care le observase la altele. Să presupunem că dorește să se bucure în același timp de mai multe calități pe care nu le-a întîlnit încă niciodată împreună ; ea și le va imagina la un loc, și imaginația sa îi va procura o bucurie pe care n-ar fi putut-o obține cu ajutorul pipăitului.

6. Iată semnificația cea mai largă pe care o dăm cuvîntului *imaginație* [227] : este acea facultate care combină calitățile obiectelor pentru a alcătui totalități ale căror modele nu se găsesc în natură. În felul acesta, imaginația procură bucurii care, în anumite privințe, sînt mai puternice decît însăși realitatea, dat fiind că ea presupune în obiectele a căror posesie ne-o acordă toate calitățile ce am dori să găsim în ele.

7. Dar satisfacția mijlocită de pipăit se poate alătura celei procurate de imaginație ; atunci statuia va avea plăcerile cele mai mari pe care le poate cunoaște. Cînd atinge un obiect, se

poate întîmpla ca imaginația să i-l reprezinte cu unele calități plăcute, pe care nu le are, făcînd să dispară totodată acele care i-ar putea displace. Pentru aceasta va fi destul să dorească puternic să le descopere pe primele și să nu le întîlnească pe celelalte.

8. Adesea, imaginația împodobește obiectele cu atîtea calități încît o face să se miște cu plăcere, chiar dacă membrele ei obosite refuză să se supună dorințelor ei. Uneori chiar plăcerea întrezărită e atît de puternică, încît o face să uite de epuizarea organelor ei. În asemenea caz, numai o oboseală excesivă o poate constrînge să se odihnească. Cedînd prea des unei dorințe va ajunge să sufere și după ce va fi făcut de mai multe ori această experiență va învăța să nu se încreadă în ispitele plăcerilor și-și va măsura forțele cu mai multă atenție.

9. Între starea de veghe și somnul adînc putem deosebi două situații intermediare : în prima din ele, memoria readuce la suprafață ideile într-un mod foarte superficial ; în cealaltă, imaginația le dă atîta viață și realizează combinații atît de sensibile cu ajutorul lor încît ai crede că apuci cu mîna obiectele pe care, de fapt, ți le închipui numai.

Cînd statuia a adormit într-un loc unde s-a învățat să se călăuzească fără primejdie, își poate totuși imagina că locul este semănat cu mărăcini și acoperit cu pietre, că umblînd se rănește la tot pasul, cade, se lovește și simte durerea. Deși mirată de această schimbare, ea nu se îndoiește că e așa ; și starea ei e aceeași pentru ea, ca și cum ar fi trează, ca și cum locul acesta ar fi într-adevăr așa cum i se pare.

10. Pentru a descoperi cauza acestui vis, e suficient să ne gîndim că, înainte de a adormi, statuia avea ideea unui loc unde se putea plimba fără teamă ; dar și cele ale mărăcinilor, pietrelor, rănilor, căderii, durerii, în fine ideea unui loc unde trecuse prin toate aceste încercări. Ce se întîmplă în timpul somnului ? Ultima dintre aceste idei nu se trezește de loc în ea. Spinii, pietrele, rănile, căderea, durerea și locul unde n-a simțit niciodată nimic asemănător îi vin în minte cu atîta energie de parcă ar fi de față și, adunîndu-se laolaltă [228], statuia trebuie să creadă că locul a devenit așa cum i-l reprezintă imaginația. Dacă și-ar fi amintit de locul unde s-a rănit și unde a căzut, nu s-ar fi înșelat în acest mod. Prin urmare, visele prilejuiesc asociații atît de

ciudate și de opuse realității, numai fiindcă ideile care ar putea restabili ordinea sînt interceptate.

Nu e de mirare că ideile sînt reproduse atunci într-o neorînduială care apropie și reunește idei dintre cele mai străine. În măsura în care înseamnă odihna trupului, somnul este și odihna memoriei, a imaginației și a tuturor facultăților sufletului ; această odihnă are diferite grade. Dacă aceste facultăți sînt cu desăvîrșire amorțite, somnul este adînc. Dacă au amorțit numai pînă la un anumit punct, memoria și imaginația sînt destul de treze ca să recheme anumite idei, dar nu ca să le recheme pe toate ; din această clipă, cele care se prezintă alcătuiesc grupările cele mai ciudate [229].

11. Lovesc statuia în timp ce visează și o smulg din somn. Primul ei sentiment este teama ; abia îndrăznește să se miște și-și întinde brațele cu neîncredere ; și cu totul mirată că nu dă de obiectele care, după părerea ei, i-au provocat răni, se ridică și îndrăznește să meargă. Încetul cu încetul se liniștește ; nu-și dă seama dacă se înșală acum sau dacă s-a înșelat adineauri. Devine tot mai încrezătoare și uită de starea prin care a trecut în vis pentru a se bucura exclusiv de starea în care se află la deșteptare.

12. Totuși, simte din nou n e v o i a să doarmă. Se lasă în voia somnului, visează iar și cînd se trezește e tot atît de mirată ca și prima dată.

Într-adevăr, aceste iluzii pe care i le dă somnul trebuie să-i pară foarte stranii. Nu poate bănui că ele i s-au oferit în timp ce dormea, deoarece nu are nici o idee a duratei somnului ei : ba chiar e convinsă că a fost trează, dat fiind că starea de veghe înseamnă pentru ea să apuce cu mîna și să reflecteze asupra obiectelor pe care le pipăie. Așadar, visele nu-i par vise și lucrul acesta o neliniștește cu atît mai mult. Nu înțelege de ce formulează judecăți atît de diferite asupra acelorași obiecte, nu-și dă seama care e greșeala și trece pe rînd de la neîncrederea ce-i dau aceste vise la încrederea recăpătată la deșteptare.

13. E cu neputință să-și amintească de toate ideile pe care le-a avut trează fiind ; același lucru se întîmplă probabil cu ideile din timpul somnului.

Cît despre cauza care o determină să-și amintească de unele din aceste vise, iată presupunerile mele.

Dacă impresia a fost puternică şi dacă visele i-au prezentat ideile într-o dezordine în contrast violent cu judecăţile anterioare somnului, mirarea ei face legătura dintre aceste idei şi lanţul cunoştinţelor sale. La deşteptare, mirarea care mai subsistă o sileşte să facă eforturi pentru a-şi aminti în amănunt de ele. şi ea şi le aminteşte. Dimpotrivă, nu va avea nici o amintire dacă intervalul dintre vis şi deşteptare a fost destul de lung şi ocupat de un somn destul de adînc pentru a şterge orice urmă de mirare. În fine, dacă mai e doar uşor surprinsă, nu-şi va reaminti uneori decît o parte din vis, alteori îşi va aminti numai că a avut idei cu totul năstruşnice.

Visele i se întipăresc, aşadar, în memorie, numai fiindcă se leagă de judecăţi bazate pe deprindere pe care le contrazic ; şi mirarea care persistă la deşteptare, este ceea ce o sileşte să-şi amintească de ele.

Capitolul XII

DESPRE ORGANUL PRINCIPAL AL PIPĂITULUI

1. Amănuntele din capitolele precedente demonstrează *îndeajuns* că mîna este organul principal al pipăitului. Într-adevăr, mîna se împacă cel mai bine cu tot felul de suprafeţe. Uşurinţa de a întinde, de a retrage, de a îndoi, de a depărta şi de a-şi apropia degetele dă mîinii forme dintre cele mai diferite. Dacă acest organ n-ar fi atît de mobil şi atît de flexibil, statuii noastre i-ar trebui mult mai mult timp pentru a dobîndi ideile figurilor ; dacă n-ar exista de loc, cunoştinţele statuii ar fi incomparabil mai reduse.

Dacă, de pildă, braţele n-ar avea mîini la capete, statuia ar putea descoperi că are un corp şi că mai există şi alte corpuri în afara ei : cuprinzînd aceste corpuri şi-ar putea face o oarecare idee de mărimea şi de forma lor. Totuşi nu le-ar putea aprecia decît cu aproximaţie regularitatea sau neregularitatea contururilor.

Dacă n-am acorda nici o articulaţie membrelor, statuia ar fi şi mai limitată. Redusă la sentimentul fundamental [230], ea se va simţi ca fixată într-un punct dacă sentimentul va fi uniform, iar dacă va fi variat, va avea impresia că trece prin mai multe stări deodată.

2. Organele pipăitului fiind mai puţin perfecte, mai puţin capabile să transmită idei în măsura în care sînt mai puţin mobile şi mai puţin flexibile, n-am putea conchide că mîna ne-ar fi de mai mare ajutor dacă ar avea douăzeci de degete cu un mare număr de articulaţii fiecare ? Şi dacă ar fi divizată într-o infinitate de părţi deopotrivă de mobile şi de flexibile, n-ar constitui un astfel de organ, un fel de geometrie universală ? [1].

Dar nu este suficient ca părţile mîinii să fie flexibile şi mobile, mai trebuie ca statuia să le poată observa pe rînd şi să-şi facă idei exacte despre ele. Ce informaţii asupra corpurilor i-ar putea procura pipăitul, dacă ea n-ar cunoaşte decît în mod imperfect organul cu care le atinge ? Şi ce idee şi-ar forma despre acest organ, dacă el ar fi alcătuit dintr-un număr infinit de părţi ? Statuia şi-ar pune mîna pe o infinitate de suprafeţe mici. Şi care ar fi rezultatul ? Senzaţia rezultată ar fi atît de complexă, încît ar rămîne de nedesluşit pentru statuia noastră. Studiul mîinilor sale ar fi prea vast pentru ea ; statuia s-ar folosi de ele dar n-ar izbuti niciodată să le cunoască bine şi n-ar dobîndi decît nişte noţiuni confuze.

Mai mult decît atît : nu i-ar fi mai comod să aibă douăzeci de degete decît să aibă numai cinci. Era necesar ca organul care-i mijloceşte cunoaşterea celor mai complexe figuri să nu fie complex el însuşi, căci altfel i-ar fi fost greu să-şi formeze

[1] „Dacă mîna ar avea mai multe părţi, spune domnul de Buffon, dacă, de pildă, ar avea douăzeci de degete, dispunînd fiecare de un număr mai mare de articulaţii şi de mişcări, e neîndoielnic că, în această conformaţie, pipăitul ar fi infinit mai perfect decît este ; în asemenea caz, mîna ar putea lua contact mult mai direct şi mai precis cu diferitele părţi ale corpurilor. Şi dacă ne închipuim că ea ar fi împărţită într-o infinitate de elemente, toate mobile şi flexibile şi putînd lua contact toate în acelaşi timp cu toate punctele de pe suprafaţa corpurilor, un asemenea organ ar fi un fel de geometrie universală (dacă pot să mă exprim aşa), cu ajutorul căreia am avea chiar în momentul pipăirii, idei exacte şi precise despre forma tuturor acestor corpuri şi despre diferenţa, fie ea infinit de mică, dintre aceste forme".

(Istoria naturală şi generală, vol. III, p. 359 [231]).

o noţiune distinctă despre el ; în consecinţă, ar fi fost o piedică în calea progresului cunoaşterii sale ; într-un asemenea caz, ea ar fi avut nevoie de un organ mai simplu, care putînd fi cunoscut cu mai multă uşurinţă, i-ar fi dat posibilitatea să-şi facă o idee de cel mai complex [232].

3. Cred deci că statuia nu are motive să regrete nimic în această privinţă. Într-adevăr, ce le lipseşte mîinilor ei ? Dacă nu-i dau numaidecît anumite informaţii, îi oferă în schimb posibilitatea de a le dobîndi mai tîrziu. Presupunînd că — ceea ce nu-i cu putinţă, de altfel — un număr mare de degete foarte subţiri şi foarte fine ar ajuta-o să distingă toate impresiile pe care i le-ar transmite în acelaşi timp, acest lucru nu i-ar înlesni totuşi cunoaşterea mai aprofundată a dimensiunilor, care constituie obiectul matematicilor. Ea ar remarca doar pe suprafaţa corpurilor inegalităţi care-i scapă azi [233], dar care nu-i vor mai scăpa cînd va putea să vadă.

DESPRE MODUL ÎN CARE PIPĂITUL ÎNVAŢĂ CELELALTE SIMŢURI SĂ JUDECE OBIECTELE EXTERIOARE [234]

Capitolul I

DESPRE LEGĂTURA DINTRE PIPĂIT ŞI MIROS

1. Să adăugăm mirosul pipăitului şi restituind statuii noastre amintirea judecăţilor realizate pe cînd nu avea decît simţul mirosului, s-o conducem într-o grădină cu flori. Toate deprinderile ei renasc şi ea se crede toate mirosurile pe care le simte.

2. Mirată că e din nou ceea ce a încetat să fie de atîta vreme, ea nu va bănui deocamdată care e cauza. Ea nu ştie că acum mai are un organ şi dacă a învăţat, datorită pipăitului, că există obiecte palpabile, n-a învăţat deocamdată că vreunul din ele produce sentimentele pe care i le-am restituit de curînd.

Dimpotrivă, ea gîndeşte despre ele, potrivit deprinderii de a le considera ca stări de a fi pe care nu şi le datoreşte decît ei înseşi. I se pare foarte firesc să fie, cînd un miros, cînd altul ; nu-şi închipuie că obiectele ar avea vreun rol în aceasta şi, printre proprietăţile lor, nu le cunoaşte decît pe acelea indicate de pipăit.

3. Iată că statuia e în acelaşi timp două fiinţe foarte diferite [235] : de una din ele nu se poate apropia, pare să-i scape mereu ; cealaltă e la îndemîna ei şi o poate regăsi oricînd.

4. Punînd mîna la întîmplare pe obiectele din jurul ei, statuia apucă o floare care-i rămîne între degete. Mişcîndu-şi braţul fără nici o intenţie, o apropie şi o depărtează pe rînd de obraz

şi simte mai accentuat sau mai slab că este într-un fel sau într-altul.

Mirată, repetă experienţa, de data aceasta intenţionat ; apucă şi lasă floarea de mai multe ori. Părerea că este sau că încetează de a fi într-un anumit fel după cum apropie sau depărtează floarea se confirmă. În cele din urmă, bănuieşte că ea produce sentimentul care-i modifică starea.

5. Statuia devine foarte atentă la acest sentiment, observă cum creşte, îi urmăreşte gradaţia, o compară cu diferitele distanţe dintre floare şi obrazul ei ; deoarece organul olfactiv a fost mai afectat de atingerea corpului mirositor, statuia descoperă în ea un simţ nou.

6. Statuia noastră îşi reîncepe experienţele : apropie şi depărtează floarea de noul organ ; o compară pe cea de acuma cu sentimentul produs, şi pe cea de altă dată cu sentimentul care s-a stins, îşi confirmă că sentimentul provine de la floare şi stabileşte că se află în interiorul ei [236].

7. Repetînd mereu această judecată, se obişnuieşte atît de bine cu ea, încît o formulează chiar în clipa cînd are senzaţia. Din acest moment, judecata şi senzaţia se confundă pînă într-atît încît statuia noastră nu mai face diferenţă între ele. Acum nu se mai mulţumeşte să judece că mirosul e în floare, ci îl simte în ea.

8. Cu timpul se deprinde să judece tot aşa în legătură cu obiectele care-i dau sentimente de acest fel şi mirosurile încetează de a mai fi propriile ei modificări ; ele devin impresii exercitate de corpurile mirositoare asupra organului olfactiv, sau devin calităţile înseşi ale acestor corpuri.

9. Nevoia de a forma judecăţi atît de diferite de cele care i se păreau altă dată atît de firesti îi provoacă oarecare mirare ; dar abia după un mare număr de experienţe pipăitul izbuteşte să distrugă deprinderile dobîndite cu ajutorul mirosului. Statuii îi este tot atît de greu să numere mirosurile printre calităţile obiectelor, pe cît ne vine de greu nouă înşine să le trecem în rîndul modificărilor fiinţei noastre.

10. In cele din urmă, familiarizîndu-se treptat cu acest gen de judecăţi, statuia distinge corpurile cărora le atribuie aceste mirosuri de cele cărora nu le atribuie. În felul acesta, simţul olfactiv adăugat la pipăit o ajută să descopere o nouă clasă de obiecte palpabile.

11. Observînd apoi că mai multe flori răspîndesc acelaşi miros, ea nu-l mai consideră drept o idee particulară, ci, dimpotrivă, drept o calitate comună multor corpuri. Prin urmare, statuia noastră distinge atîtea clase de corpuri mirositoare cîte mirosuri diferite descoperă, îşi formează un număr mai mare de noţiuni abstracte sau generale decît atunci cînd era limitată la simţul olfactiv [237].

12. Dornică să cunoască din ce în ce mai bine aceste idei noi, statuia miroase florile ba una cîte una, ba mai multe deodată, remarcînd senzaţia pe care i-o oferă luate separat, senzaţia pe care i-o oferă împreună. Într-un buchet distinge mai multe parfumuri şi simţul ei olfactiv cîştigă o putere de discernămînt care i-ar fi lipsit dacă n-ar fi avut ajutorul pipăitului.

Dar această putere de discernămînt va fi limitată dacă mirosurile îi vin de la o anumită distanţă sau dacă ele sînt în număr mare, şi-i va fi cu neputinţă să recunoască vreunul. Putem presupune totuşi, că, în această privinţă, puterea ei de discernămînt va fi mai mare decît a noastră ; căci mirosurile o atrag mai mult decît ne atrag pe noi care ne bucurăm şi de plăcerile oferite de celelalte simţuri, şi iată de ce statuia noastră se va exercita mai mult în a distinge deosebirile dintre ele.

Stimulîndu-se reciproc, simţul olfactiv şi cel tactil produc deci, cînd sînt laolaltă, cunoştinţe şi plăceri pe care nu le puteau oferi cînd erau separate.

13. Pentru a ne da mai bine seama de modul în care judecăţile se deosebesc sau se confundă cu senzaţiile, să parfumăm cîteva corpuri, cu a căror formă simplă statuia noastră s-a familiarizat şi să i le prezentăm chiar în clipa în care o înzestrăm cu simţul olfactiv. Să presupunem, de pildă, că un anumit miros se va afla totdeauna într-un triunghi şi că un alt miros va fi într-un pătrat ; fiecare din ele se va lega de figura care-i e specifică şi din acest moment, ori de cîte ori vor parveni la nările statuii, ea îşi va imagina un triunghi sau un pătrat ; va crede că simte o figură într-un miros şi că atinge un miros într-o figură.

Statuia noastră va observa că, dacă unele figuri nu au miros, în schimb nu există miros care să nu ia mereu o anumită formă ; în felul acesta, va atribui mirosului idei care ţin numai de pipăit. Pentru a răsturna toate noţiunile sale, n-avem decît să parfumăm cu diferite parfumuri corpuri care au aceeaşi formă şi să parfumăm cu acelaşi parfum corpuri de forme diferite.

14. Judecata care face legătura între o figură triunghiulară şi un miros se poate repeta cu repeziciune ori de cîte ori se iveşte prilejul, pentru că ea n-are drept obiect decît idei puţin complicate. Iată de ce poate fi confundată cu o senzaţie. Dacă însă figura ar fi complicată, pentru a o pune în legătură cu mirosul ar fi nevoie de un număr mai mare de judecăţi [238]. Statuia nu şi-ar mai reprezenta-o cu aceeaşi uşurinţă şi n-ar mai crede că poate să-şi reprezinte figura şi mirosul cu ajutorul unui singur simţ.

Aşa, de pildă, cînd studiază un trandafir prin pipăire face legătura între miros şi totalitatea frunzelor cu structura şi cu toate calităţile datorită cărora simţul tactil o distinge de celelalte flori pe care le cunoaşte. În felul acesta, capătă o noţiune complexă care presupune atîtea judecăţi cîte calităţi distinctive a remarcat. La drept vorbind, ea va judeca uneori de la prima impresie pe care o va avea punînd mîna pe floare. Dar se va înşela atît de des, încît îşi va da curînd seama că, pentru a evita orice greşeală, e nevoită să-şi amintească de ideea cea mai limpede pe care i-a dat-o simţul tactil şi să-şi spună : *trandafirul se deosebeşte de garoafă pentru că are cutare formă, cutare structură* etc. Dar aceste judecăţi fiind foarte numeroase, nu le mai poate repeta pe toate în clipa cînd miroase floarea. În loc deci să simtă calităţile palpabile în miros, îşi dă seama că-şi aminteşte puţin cîte puţin de ele şi nu mai face greşeala de a atribui mirosului idei pe care le datoreşte numai pipăitului.

Greşelile sale sînt foarte accentuate cînd, în timp ce miroase, repetă fără să-şi dea seama judecăţi cu care s-a deprins. Va face şi alte greşeli mult mai mici, cînd îi vom da simţul văzului.

Capitolul II

DESPRE AUZ, MIROS ŞI PIPĂIT ÎMPREUNĂ

1. Ca şi în capitolul precedent, observăm că statuia noastră se va mira redevenind ceea ce a fost altădată, dacă, în clipa în care adăugăm auzul la miros şi la pipăit, îşi reia toate deprinderile dobîndite cu primul dintre aceste simţuri. Ea va fi cînd un cîntec

de pasăre, cînd zgomotul unei cascade, ceva mai încolo foşnetul copacilor ce se zbuciumă şi peste cîteva clipe bubuitul tunetului sau al unei furtuni înfricoşătoare.

Preocupată de aceste sentimente, pipăitul şi mirosul ei nu mai funcţionează. Dacă o tăcere adîncă se aşterne deodată, are impresia că se desprinde de ea însăşi şi un timp nu-şi poate relua folosinţa primelor simţuri. În cele din urmă îşi vine treptat în fire şi reîncepe să se ocupe de obiecte palpabile şi mirositoare.

2. De data asta descoperă ceea ce nu căuta : pune mîna pe un corp sonor şi-l scutură fără nici o intenţie. Dacă din întîmplare, îl apropie şi-l depărtează pe rînd de ureche, se hotărăşte să facă această operaţie de mai multe ori. Călăuzită de gradaţia impresiei, face legătura între ea şi organul auditiv şi după ce a repetat această experienţă, apreciază sunetele cu urechea, după cum a judecat mirosurile cu nasul.

3. Dar statuia noastră observă că urechea ei nu este modificată decît de corpul acesta ; cînd îl scutură, aude diferite sunete; cînd încetează să-l scuture, nu mai aude nimic. În consecinţă, stabileşte că el emite aceste sunete.

4. Ea repetă această judecată şi reuşeşte s-o facă atît de repede, încît nu mai remarcă intervalul de timp între clipa cînd sunetele îi izbesc urechea şi clipa cînd judecata o înştiinţează de prezenţa lor în corpul respectiv. A auzi sunetele şi a constata că vin dinafara ei sînt două operaţii între care nu mai face nici o deosebire. În loc să le perceapă deci ca pe nişte stări proprii, le percepe ca pe nişte stări ale corpului sonor. Într-un cuvînt, le aude în acest corp.

5. Dacă o punem să facă aceeaşi experienţă cu alte sunete, va ajunge la aceleaşi judecăţi şi le va confunda cu senzaţia. Mai tîrziu, se va familiariza atît de mult cu acest fel de a simţi, încît auzul ei nu va mai avea nevoie de lecţiile pipăitului. Va avea impresia că orice sunet vine din exterior, chiar atunci cînd nu va putea pune mîna pe corpurile care-l transmit. Căci o judecată care a fost confundată din obişnuinţă cu o senzaţie se va confunda cu toate senzaţiile de acelaşi fel.

6. Dacă mai multe sunete pe care le-a studiat statuia răsună în acelaşi timp, le va distinge nu numai pentru că urechea ei poate să surprindă pînă la un anumit punct diferenţa dintre ele, dar mai ales pentru că s-a deprins să le judece în corpurile

pe care le observă. Iată cum pipăitul contribuie la sporirea puterii de discernămînt a auzului.

În consecinţă, cu cît va cere mai mult ajutorul pipăitului pentru a face diferenţa între sunete, cu atît va învăţa să le distingă. Le va confunda însă ori de cîte ori corpurile care le produc nu vor putea fi deslușite de simțul ei tactil.

Puterea de discernămînt a auzului are deci limite, deoarece există cazuri în care nici pipăitul nu poate să deslușească totul Nu mă refer aici la limitele avînd drept cauză o proastă conformaţie.

7. Primele obiecte cu care statuia își începe experienţele sînt cele aflate la îndemîna ei. În consecinţă, fiecare zgomot care-i izbește urechea îi dă la început impresia că ar fi de ajuns să întindă mîna ca să apuce corpul ce-l produce ; statuia n-a învăţat încă să-şi dea seama că e mai departe. Dar fiindcă se înșală, face un pas înainte, apoi mai face unul ; pe măsură ce înaintează, observă că zgomotul creşte pînă în clipa cînd corpul care-l produce este cît se poate de aproape de ea.

Încetul cu încetul aceste experienţe o învaţă să aprecieze distanţele diferite care o despart de acest corp. Familiarizîndu-se cu aceste judecăţi, ele se repetă atît de frecvent încît, confundîndu-se cu senzaţia însăşi, statuia ajunge să recunoască distanţele cu auzul. Tot în acest fel își va da seama dacă un corp e la dreapta sau la stînga ; într-un cuvînt, va percepe distanţa care desparte un corp de auz precum şi poziţia lui faţă de auz, ori de cîte ori distanţa şi poziţia vor fi identice cu acele din cazurile cînd a avut prilejul să facă un mare număr de experienţe. Ba chiar neavînd alt mijloc de a se asigura că este aşa, în lipsa pipăitului, se va folosi atît de des de ureche încît uneori va putea să judece cu aceeaşi siguranţă cu care judecăm noi cu ajutorul ochilor.

Va risca însă să se înşele, ori de cîte ori va auzi sunete provenind de la corpuri pe care nu le va fi studiat din punctul de vedere al varietăţii poziţiilor şi distanţelor. Trebuie deci să se obişnuiască să formeze un număr de judecăţi diferite, egal cu numărul corpurilor sonore şi al împrejurărilor în care pot fi auzite.

8. Dacă n-ar fi auzit niciodată un anumit sunet fără să fi atins o anumită figură şi invers, statuia ar crede că figurile conţin ideile sunetelor, iar sunetele pe acelea ale figurilor ; în acest caz ea n-ar putea să distribuie pipăitului şi auzului ideile care aparţin fiecăruia dintre aceste simţuri. Tot astfel, dacă fiecare sunet ar fi fost întovărăşit mereu de un anumit miros şi fiecare miros de un anumit sunet, i-ar fi cu neputinţă să deosebească ideile pe care le datorează mirosului de acele pe care le datorează auzului. Aceste greşeli se aseamănă cu greşelile pe care am văzut că le-a făcut în capitolul precedent ; ele pregătesc terenul pentru observaţiile pe care le vom face în legătură cu văzul.

Capitolul III

DESPRE FELUL ÎN CARE ÎNVAŢĂ OCHIUL SĂ VADĂ DISTANŢA, POZIŢIA, FORMA, MĂRIMEA ŞI MIŞCAREA CORPURILOR [239]

1. Primul lucru care trebuie remarcat în clipa în care îi redăm statuii vederea este tot mirarea ei. Dar, după toate probabilităţile, experienţele cu senzaţiile de miros, auz şi pipăit îi vor trezi în curînd bănuiala că ceea ce i se pare încă a fi propriile ei stări ar putea să fie însuşirile pe care un simţ nou o va ajuta să le descopere în corpuri.

2. Am văzut că, limitată la pipăit, statuia nu putea aprecia dimensiunile, poziţiile şi distanţele cu ajutorul a două bețe a căror lungime şi direcţie nu le cunoştea [240]. Dar razele înseamnă pentru ochii ei ceea ce înseamnă bețele pentru mîini şi ochiul poate fi considerat ca un organ care are, ca să zicem aşa, un număr nesfîrşit de mîini capabile să apuce un număr nesfîrşit de bețe. Dacă ar putea cunoaşte cu propriile lui puteri lungimea şi direcţia razelor, ar putea, ca şi mîna, să pună în legătură unul din capete cu ceea ce simte la alt capăt şi să judece proporţiile, distanţele şi poziţiile. Dar sentimentul pe care-l încearcă, departe de a-l informa despre lungimea şi direcţia razelor, nu-i aduce la cunoştinţă nici măcar existenţa lor. Ochiul nu e impresionat de ele decît în măsura în care mîna avea impresia primului băţ pe care-l atingea la unul din capete.

Chiar dacă am admite că statuia noastră are o cunoaştere perfectă a opticii [241], ea nu i-ar folosi prea mult. Ar şti doar că, în general, razele formează unghiuri mai mici sau mai mari, potrivit cu mărimea obiectelor şi cu distanţa pînă la ele ; i-ar fi însă cu neputinţă să măsoare aceste unghiuri. Dacă, ceea ce e foarte adevărat, principiile opticii sînt insuficiente pentru a explica formarea imaginii, sînt cu atît mai insuficiente pentru a ne învăţa să vedem.

De altfel, optica nu ne învaţă cum să mişcăm ochii. Ea presupune doar că ochii pot face diferite mişcări şi că forma lor trebuie să varieze potrivit cu împrejurările.

Ochiul are deci nevoie de ajutorul pipăitului pentru a se obişnui să facă mişcări proprii vederii, să-şi raporteze senzaţiile exact sau aproximativ la extremitatea razelor, să aprecieze în felul acesta distanţele, dimensiunile, poziţiile şi figurile. Ceea ce ne interesează este să descoperim care experienţe anume o pot instrui mai bine.

3. Din întîmplare, sau din cauza durerii produsă de o lumină prea puternică, statuia duce mîna la ochi ; imediat, culorile dispar. Dacă îşi retrage mîna, culorile apar din nou. Din acest moment, ea încetează să le considere drept propriile ei stări şi are impresia că ceva impalpabil îi atîrnă la marginea ochilor, după cum la capetele degetelor simte obiectele pe care le pipăie.

Dar, după cum am văzut, fiecare din ele este o modificare simplă care nu poate da nici o idee distinctă de întindere, dat fiind că ea ar fi numai ideea unei întinderi figurate sau circumscrise, prin urmare o idee care-i lipsea cu desăvîrşire statuii noastre limitată la simţul văzului. O culoare nu va reprezenta deci nişte dimensiuni dacă ochii care o privesc n-au învăţat s-o raporteze la toate părţile unei suprafeţe ; ei se vor simţi doar modificaţi în ei înşişi şi nu vor vedea încă nimic în afară.

Dar, deşi senzaţiile de căldură şi de frig nu conţin nici o idee de întindere, ele se întind totuşi pe toate dimensiunile corpurilor la care ne-am învăţat să le raportăm. Culorile se vor întinde în acelaşi fel pe suprafaţa obiectelor, iar pipăitul va obişnui ochiul să le judece pe o suprafaţă, aşa după cum el însuşi judecă senzaţia de căldură sau de frig pe această suprafaţă.

4. Deoarece statuia nu mai vede culorile cînd acoperă cu mîna suprafaţa exterioară a organului vederii şi le vede din nou ori de cîte ori îşi retrage mîna, trebuie neapărat să le vadă

apărînd şi dispărînd, ca şi cum s-ar afla pe această suprafaţă : în felul acesta începe să le acorde întindere.

Aşadar, cînd corpurile se depărtează ori se apropie, ea nu judecă deci nici distanţa la care se află şi nici mişcarea lor, ci vede numai culori care se zăresc mai mult sau mai puţin sau care dispar cu desăvîrşire.

5. Tot ce vede statuia se limitează la o suprafaţă luminoasă, egală cu suprafaţa exterioară a ochiului : dincolo de această suprafaţă, ochii ei nu zăresc nimic, prin urmare statuia nu-i desluşeşte nici un fel de limite, ci o vede foarte mare.

6. Dacă oferim privirii statuii o porţiune mare din orizont, suprafaţa aşternută pe ochii ei va putea reprezenta o cîmpie imensă, căreia culorile şi formele unei mulţimi nenumărate de obiecte îi vor da varietate. Statuia vede deci toate aceste lucruri : le vede dar nu are nici un fel de idee despre ele şi nici nu poate să aibă.

Această frază va părea, desigur, paradoxală celor care hotărăsc [242] că, *independent de pipăit, simţul văzului ne dă singur ideea întinderii, fiindcă întinderea este obiectul necesar al vederii ; şi că deosebirea dintre culori ne va face să remarcăm neapărat limitele care separă două culori şi, prin urmare, ne vor da o idee despre figură.*

Firească că remarcăm singuri toate aceste lucruri şi admit că statuia le vede şi ea, ba chiar vede mai mult decît noi. Dar cînd pipăitul nu a învăţat-o să-şi călăuzească ochii, poate ea oare să remarce lucrurile cum le remarcăm noi ? Şi dacă nu, cum poate să-şi facă o idee despre ele ?

Nu este îndeajuns să repetăm după Locke că toate cunoştinţele ne vin pe calea simţurilor ; căci dacă nu cunoaştem această cale, vom crede că din clipa în care obiectele ne impresionează, căpătăm toate ideile cuprinse în senzaţii, ceea ce ar fi o greşeală [243]. Această greşeală am făcut-o şi eu [244] ; o fac încă toţi acei care scriu despre această problemă. S-ar părea că nu recunoaştem diferenţa dintre a vedea şi a privi. Totuşi, ideile noastre nu se formează îndată ce vedem, ci numai după ce am privit ordonat şi metodic [245]. Într-un cuvînt, ochii noştri trebuie să analizeze, căci dacă n-au observat separat, pe rînd şi în ordinea cuvenită, toate părţile unei figuri, oricît de puţin complicată ar fi, nu o vor cuprinde în totalitatea ei. Dar ştiu oare să analizeze ochii

statuii, atîta timp cît mai văd deocamdată numai în ei înşişi culorile sau cel mult pe pupilă ? Iată de fapt, la ce se reduce problema. Sînt convins că dacă cineva, folosind ca şi mine cuvîntul *analiză*, ar propune-o spre rezolvare unui matematician, el ar răspunde fără nici o şovăire că ochii statuii nu analizează ; căci acest matematician îşi aminteşte cît de greu a învăţat el însuşi să analizeze. Dar dacă cel ce i-ar propune-o ar rosti cuvîntul *privire*, ceea ce nu schimbă de fapt cu nimic situaţia, cred că matematicianul ar răspunde, tot fără şovăire, că ochii privesc, fiindcă văd.

Va răspunde, desigur, aşa dacă va crede că *independent de pipăit*, ochii singuri, în clipa cînd văd culorile, ne dau ideea de formă. Dar cum pot privi nişte ochi a căror vedere nu depăşeşte pupila ? Căci pentru a privi, ei trebuie să ştie să se îndrepte asupra unuia singur dintre obiectele pe care le văd şi pentru a-şi face o idee despre forma acestui obiect, oricît ar fi el de puţin complicat, trebuie să ştie să se îndrepte asupra fiecăruia din părţile sale componente, pe rînd şi în ordinea în care se găsesc între ele [246]. Dar cum să respecte ochii aceştia o ordine pe care nu o cunosc ? Cum să se îndrepte chiar asupra unui obiect anumit ? O asemenea acţiune din partea lor n-ar presupune, oare, un spaţiu în interiorul căruia ar primi obiectele la distanţe diferite de pupila lor şi la distanţe diferite între ei, spaţiu pe care ei nu-l cunosc deocamdată ? Nu voi spune deci, aşa cum spune toată lumea şi cum am spus eu însumi pînă acum cu foarte puţină exactitate, că ochii noştri trebuie să înveţe să vadă ; căci ei văd neapărat tot ceea ce ne impresionează, dar pentru că nu-i de ajuns să vezi ca să-ţi faci o idee, voi spune că trebuie să înveţe să privească.

Situarea problemei depindea de diferenţa dintre aceste două cuvinte. Dar de ce această diferenţă care nu scapă nici celor mai neînsemnaţi filologi [247], scapă filozofilor ? Iată deci că noi nu ştim să raţionăm. Stabilim în mod greşit situaţia unei probleme, nu ştim s-o stabilim şi totuşi avem pretenţia s-o rezolvăm [1]. Eu însumi m-am surprins asupra faptului şi mărturisesc că asta mi s-a întîmplat adesea ; dar şi mai des mi s-a întîmplat să-i surprind pe alţii.

[1] În tratatul meu de logică am demonstrat [248] că datorăm analizei toate ideile noastre şi că o problemă bine pusă se rezolvă aproape de la sine.

În sfîrşit, oricît ne-a fost de greu să ajungem aici, am izbutit să simplificăm problema şi am dovedit că ochii statuii trebuie să înveţe să privească. Să vedem în ce mod vor lua lecţii de la pipăit.

7. Împinsă de curiozitate sau de nelinişte, statuia duce mîna la ochi, o depărtează, apoi o apropie ; suprafaţa pe care o vede este cînd mai luminoasă, cînd mai întunecată. Imediat se gîndeşte că pricina acestor schimbări e mişcarea mîinii ei şi ştiind că o mişcă la o anumită distanţă, bănuieşte că suprafaţa aceasta nu e atît de aproape de ea cum crezuse.

8. Dacă în acest moment atinge un corp pe care-l are în faţa ochilor şi-l acoperă cu mîna, va înlocui o culoare prin alta, iar dacă-şi retrage mîna, prima culoare va ieşi din nou la iveală. Atunci statuia va avea impresia că, la o anumită distanţă, mîna ei provoacă succesiunea celor două culori.

Altă dată, în timp ce o va plimba pe o suprafaţă, va zări o culoare mişcîndu-se pe altă culoare, ale cărei părţi apar şi dispar pe rînd ; în acest caz va trage concluzia că există o culoare imobilă fixată pe corp şi o alta mobilă pe mîna ei. Această judecată îi devine familiară şi o face să vadă culori care se depărtează de ochii ei şi se depun pe mînă şi pe obiectele pe care le atinge.

9. Mirată de această descoperire, caută în jurul ei, întrebîndu-se dacă n-ar putea pipăi tot ce vede. Mîna ei întîlneşte un corp avînd o culoare nouă, ochiul zăreşte o altă suprafaţă şi aceleaşi experienţe o călăuzesc spre aceleaşi judecăţi.

Dornică să ştie dacă se întîmplă tot aşa cu toate senzaţiile de acelaşi gen, pune mîna pe tot ce o înconjură ; atingînd un obiect care are mai multe culori, ochiul ei se deprinde să le desluşească nuanţele pe o suprafaţă pe care o crede departe. Desigur că, în acest haos de lumină şi de culori, statuia îşi călăuzeşte ochii numai datorită unei succesiuni de sentimente foarte plăcute. Plăcerea o determină să reia mereu aceleaşi experienţe şi să încerce altele noi. Încetul cu încetul, îşi obişnuieşte ochii să se oprească asupra obiectelor pe care pune mîna ; anumite mişcări se transformă în deprindere şi, în curînd, ochii par să străpungă dincolo de un nor pentru a zări în depărtare obiectele apucate cu mîna şi asupra cărora statuia pare să răspîndească lumină şi culori.

10. Ducînd mîna pe rînd de la ochi la obiecte şi de pe obiecte la ochi, statuia noastră măsoară distanţele [249]. După aceea apropie şi depărtează alternativ aceleaşi obiecte [250], studiază impresiile diferite pe care le primeşte ochiul de fiecare dată şi, obişnuindu-se să facă legătura între aceste impresii şi distanţele pe care le-a cunoscut cu ajutorul pipăitului, vede obiectele cînd mai aproape, cînd mai departe, fiindcă la vede în locul unde le atinge.

11. Cînd vede pentru prima dată un glob, impresia pe care i-o dă acesta este doar a unui cerc plat, umbrit şi luminat totodată. Aşadar, la început nu vede încă globul, fiindcă ochiul ei nu a învăţat să judece despre relief pe o suprafaţă unde umbra şi lumina sînt distribuite într-o anumită proporţie. Dar pune mîna [251] şi fiindcă învaţă să formeze cu ajutorul văzului aceleaşi judecăţi pe care le formează cu ajutorul pipăitului, corpul acesta capătă sub ochi acelaşi relief pe care-l are sub mîinile ei.

Reluînd experienţa repetă şi judecata. În felul acesta leagă ideile de rotunjime şi de convexitate cu impresia pe care o face asupra ei un amestec anumit de umbră şi de lumină. Apoi încearcă să stabilească o judecată cu privire la un glob pe care n-a pus încă mîna. La început desigur că şovăie uneori, pipăitul însă o scoate din nesiguranţă ; şi obişnuindu-se să judece că vede un glob, ajunge să formeze cu atîta repeziciune şi cu atîta siguranţă această judecată şi stabileşte o legătură atît de strînsă între ideea acestei figuri şi o suprafaţă în care umbra şi lumina se găsesc în anumite proporţii, încît, în cele din urmă, vede de fiecare dată numai ceea ce şi-a spus de atîtea ori că trebuie să vadă.

12. Tot astfel va învăţa să vadă un cub cînd, ochii ei studiind impresiile primite în momentul în care mîna simte unghiurile şi feţele acestei figuri, se va deprinde să observe în diferite intensităţi de lumină aceleaşi unghiuri şi aceleaşi feţe. Abia atunci va face deosebirea între un glob şi un cub.

13. Aşadar, ochiul izbuteşte să vadă bine o figură numai fiindcă mîna îl învaţă s-o cuprindă în totalitatea ei. Călăuzindu-l pe diferitele părţi ale unui obiect, ea trebuie să-l oblige să fie atent mai întîi la una din aceste părţi, apoi la două din ele şi încetul cu încetul, la cît mai multe, avînd totodată şi diferitele impresii luminoase. Dacă n-ar observa separat fiecare parte, n-ar vedea niciodată figura întreagă şi dacă n-ar cerceta influenţa

variabilă a luminii asupra obiectului, n-ar zări decît suprafeţe plate. Aşadar, statuia ajunge să vadă atîtea lucruri deodată numai pentru că, după ce le-a observat separat, îşi aminteşte într-o clipă toate judecăţile ce le-a făcut rînd pe rînd asupra lor.

14. Ne putem convinge din experienţă cît de multă nevoie avem de memorie pentru a cuprinde în ansamblu un obiect foarte complicat [252]. La prima ochire pe care o aruncăm asupra unui tablou, îl vedem foarte imperfect ; dar ne plimbăm ochii de la o figură la alta, ba chiar nici nu privim în întregime vreuna din ele ; cu cît ne fixăm mai mult asupra uneia, cu atît atenţia noastră se limitează la o anumită parte ; să zicem că nu zărim decît gura.

În felul acesta, ne deprindem să trecem repede în revistă toate amănuntele tabloului şi-l vedem întreg pentru că memoria ne prezintă deodată toate judecăţile pe care le-am format succesiv

Dar asta e încă prea puţin pentru noi. Dacă, de pildă, sosesc într-un loc unde e multă lume, nu am la început decît ideea vagă a mulţimii. Nu aflu că sîntem zece sau douăsprezece persoane, decît după ce le-am numărat, adică după ce am trecut de la una la alta cu o încetineală care mă face să remarc şirul judecăţilor mele. Chiar dacă n-ar fi fost decît trei oameni, tot i-aş fi numărat, dar aş fi făcut-o cu o repeziciune care nu mi-ar fi îngăduit să remarc ce fac.

Dacă ochii noştri cuprind nu număr mare de obiecte numai cu ajutorul memoriei, ochii statuii noastre vor avea nevoie de acelaşi ajutor pentru a distinge în întregul ei o figură dintre cele mai simple. Căci lipsindu-le exerciţiul, pînă şi această figură li se părea prea complicată. Iată de ce statuia nu va avea ideea de triunghi decît după ce îl va fi analizat.

15. Mijlocind succesiv fixarea vederii asupra diferitelor părţi ale unei figuri, mîna e aceea care le întipăreşte pe toate în memorie ; ea călăuzeşte, ca să vorbim astfel, penelul cînd ochii încep să răspîndească în exterior lumina şi culorile pe care le-au simţit mai întîi în ei înşişi. Ochii văd părţile unei figuri acolo unde-i învaţă pipăitul că trebuie să fie ; ei văd sus ceea ce au judecat, datorită lui, că trebuie să se afle sus şi jos ceea ce au judecat, tot datorită lui, că trebuie să fie jos [253]. Într-un cuvînt, văd obiectele în poziţia pe care le-o indică pipăitul.

Răsturnarea imaginii nu prezintă nici o dificultate pentru ei, deoarece atîta timp cît n-au învăţat ce înseamnă asta, nu

există de fapt pentru ei nici sus, nici jos. Singur pipăitul poate descoperi acest gen de relaţii şi tot el poate să-i înveţe să le judece.

De altfel, văzînd în exterior numai fiindcă raportează culorile la obiectele pe care le atinge mîna, ochii trebuie neapărat să formuleze judecăţi asupra poziţiilor, aceleaşi pe care le-a format şi pipăitul.

16. Fiecare ochi îşi fixează privirea asupra obiectului pe care l-a apucat mîna, fiecare raportează culorile la aceeaşi distanţă şi la acelaşi loc, şi cum răsturnarea imaginii nu-i împiedică să vadă un obiect în adevărata lui poziţie, aceeaşi imagine, deşi dublă, nu-i împiedică să-l vadă unic [254]. Mîna îi obligă să judece potrivit cu ceea ce simte în ea însăşi. Silindu-i să raporteze în exterior senzaţiile pe care ochii le simt în interiorul lor, face ca fiecare din ei să le lege de singurul obiect pe care-l atinge ea ca şi în singurul punct pe care l-a atins. Prin urmare nu e firesc să vadă dublu.

17. Tot aşa se face că, în aceeaşi clipă, îi învaţă să aprecieze dimensiunile. De îndată ce le arată culorile pe corpurile pipăite, îi învaţă să o întindă pe fiecare pe toate părţile care o trimit ; şi le înfăţişează o suprafaţă ale cărei limite le indică.

În felul acesta, fie că mîna depărtează sau apropie un obiect, ochii îl văd de aceeaşi mărime, deşi imaginea se măreşte sau se micşorează ; tot astfel, ochii îl văd unic şi în poziţie normală, deşi imaginea e dublă şi răsturnată.

18. În sfîrşit, tot datorită mîinii, ochii văd mişcarea corpurilor pentru că ea îi deprinde să urmărească obiectele pe care le face să circule dintr-un punct al spaţiului în altul.

19. Pînă acum ochii statuii n-au studiat după vedere decît obiectele pe care ea le are la îndemînă, căci trebuie neapărat să înceapă aşa. Aşadar, n-a învăţat încă să vadă dincolo de ele şi se vede pe sine închisă într-un spaţiu foarte strîmt. De fapt, circulînd [255] a învăţat că spaţiul trebuie să fie mult mai mare, dar ea nu-şi dă seama cum ar putea ochii să-l vadă mare. Degeaba, îşi spune ea, există o întindere şi dincolo de cea pe care o văd ; o astfel de judecată nu poate să facă vizibilă pentru ea această întindere. Ea nu vede decît ceea ce atinge cu mîna ; pentru că văzînd şi apucînd în repetate rînduri obiectele ce se află în acest spaţiu a construit legături atît de puternice între judecăţile pipăitului şi senzaţiile luminoase încît vede şi judecă

în acelaşi timp, cele două operaţii confundîndu-se într-una ; şi nu va vedea mai departe decît în momentul în care experienţe noi o vor face să confunde, tot cu astfel de senzaţii, judecăţile efectuate asupra altor distanţe.

Statuia noastră zăreşte deci un spaţiu care se întinde la o distanţă de aproximativ două picioare în jurul său. Ochiul ei a învăţat, cu ajutorul pipăitului, să-i măsoare diferitele părţi, să determine forma şi mărimea obiectelor închise în el, să le repartizeze la anumite depărtări, să judece în ce priveşte poziţia, mişcarea şi repausul.

20. Cît despre cele mai depărtate, le vede pe toate în zarea care-i limitează vederea şi are impresia că ar fi situate pe o suprafaţă luminoasă, concavă şi imobilă [256]. I se pare că aceste obiecte au forme, pentru că experienţele cu obiecte asemănătoare, aflîndu-se la îndemîna ei, sînt suficiente în acest scop. Dacă obiectele se mişcă pe o linie orizontală, le vede trecînd de pe o parte a suprafeţei pe alta, dacă se apropie ori se depărtează de ea le vede numai crescînd sau micşorîndu-se în mod foarte accentuat. Totuşi, nu le apreciază adevărata mărime, căci n-a învăţat să cunoască cu privirea obiectele conţinute în spaţiul restrîns, singur vizibil pentru ea, decît fiindcă pipăitul i-a înlesnit raporturile dintre diferite idei de mărime şi diferite impresii exercitate asupra ochilor ei. Dar aceste impresii variază proporţional cu distanţele, pentru că şi imaginaţia scade sau creşte în aceleaşi proporţii. Cum ea n-a făcut nici un fel de experienţe pentru a stabili raporturi între impresii şi mărimile care sînt la cîţiva paşi de ea, nu poate judeca obiectele depărtate decît după deprinderile ce a dobîndit. Impresia produsă de imagini mici trebuie, prin urmare, să i le prezinte mici, iar cea produsă de imagini mari, trebuie să i le prezinte mari ; căci aşa judecă ea obiectele pe care pipăitul le-a adus la îndemîna ochilor ei. Legăturile pe care le-a format ca să judece, cu ajutorul văzului, asupra unor mărimi aflate la o depărtare de unul sau două picioare, nu sînt suficiente pentru o judecată asupra celor aflate la o depărtare mai mare. În această privinţă ele nu i-ar da decît prilej de eroare.

Suprafaţa care ţărmuieşte cîmpul ei vizual este tocmai acelaşi fenomen ca bolta cerească, de care par să atîrne toate stelele şi care s-ar zice că se întinde pretutindeni, peste marginile pămînturilor accesibile vederii. Statuia vede această suprafaţă în ne-

mişcare atît timp cît ea însăşi nu se mişcă ; dar de îndată ce-şi schimbă locul, o vede fugind înaintea ei sau urmînd-o. Tot aşa ni se pare că cerul se mişcă la orizont [257].

21. Dar statuia întinde braţele ca să apuce ceea ce vede. E surprinsă că nu atinge nimic şi face cîţiva paşi. În cele din urmă întîlneşte un corp ; imediat, judecăţile văzului se acordă cu judecăţile pipăitului. O clipă mai tîrziu, se dă înapoi. La început, obiectul nu pare să se fi depărtat de ea, dar dacă încearcă să-l apuce şi vede că nu-l poate ajunge, înaintează iar spre el. Tot depărtîndu-se şi apropiindu-se de cîteva ori se obişnuieşte treptat să-l vadă dincolo de atingerea mîinii.

Mişcarea făcută pentru a se depărta de obiect îi dă într-o oarecare măsură idee de spaţiul care o desparte de el. Ea ştie cît de mare era acest spaţiu cînd putea pune mîna pe obiectul respectiv ; şi dacă pipăitul a învăţat-o că are o anumită dimensiune cînd e la o distanţă de două picioare, amintirea lăsată de această dimensiune o învaţă că şi la o distanţă mai mare va păstra aceeaşi dimensiune.

Acum poate judeca cu ajutorul văzului dacă se depărtează, dacă se apropie sau dacă se mişcă într-o anumită direcţie ; căci mişcările i le recunoaşte după schimbările intervenite în impresiile primite de ochii ei. E adevărat că aceste schimbări rămîn aceleaşi, fie că statuia se îndreaptă spre el sau că vine el spre ea, fie că trece statuia prin faţa lui într-o anumită direcţie sau că trece el prin faţa ei în direcţia inversă ; dar sentimentul propriei sale mişcări sau al propriei sale odihne nu-i îngăduie să greşească.

Aşadar, statuia se obişnuieşte să facă legătura între diferite idei de distanţă, de mărime şi de mişcare cu diferite impresii de lumină. La drept vorbind, ea nu ştie că imaginile care se formează pe fundul ochiului diminuează proporţional cu distanţele, ba chiar nici nu ştie dacă există asemenea imagini. Dar încearcă senzaţii diferite şi judecăţile cu care se deprinde potrivit împrejurărilor ajungînd să se confunde cu aceste senzaţii, statuia noastră nu mai simte lumina şi culorile în ochi, ci la celălalt capăt al razelor sale vizuale, întocmai cum simte soliditatea, fluiditatea etc. la capătul băţului cu care atinge corpurile.

În felul acesta, cu cît ochii ei îşi ordonează judecăţile după lecţiile ce le dă pipăitul, cu atît li se pare că spaţiu cîştigă în adîncime. Zăreşte lumina şi culorile care, împrăştiate pe obiecte

arată dimensiunile şi formele lor şi le conturează mişcarea în spaţiu ; într-un cuvînt, le vede sau le judecă aşa cum ele trebuie să fie.

22. Totuşi, oricare ar fi amintirea pe care i-a lăsat-o mărimea unui obiect, nu-l poate împiedica să descrească în ochii ei pe măsură ce se depărtează. Iată explicaţia acestui fenomen.

Un obiect e vizibil numai atîta timp cît unghiul care determină întinderea imaginii sale pe retină are o anumită mărime. Presupun că acest unghi trebuie să aibă cel puţin un minut [258] ; dar asta se întîmplă numai pentru ca ideile noastre să se poată fixa, căci fenomenul variază după ochi.

Dacă admitem această presupunere, e lesne de înţeles că un obiect pe care-l vedem limpede la o anumită distanţă, nu poate să se depărteze fără ca unghiurile care făceau vizibile pînă şi cele mai mici părţi componente să nu se micşoreze mereu şi ca multe din ele să nu ajungă mai mici decît un minut. Ba chiar laturile unora dintre obiecte trebuie să se apropie pînă ajung să se contopească într-o singură linie. În acelaşi fel mai multe unghiuri se vor contopi într-unul singur, ale cărui laturi se vor contopi la rîndul lor mai departe dacă obiectul continuă să se depărteze. Unele părţi vor înceta deci să se mai contureze pe retină, ele se vor aduna la un loc, se vor pătrunde, se vor contopi cu acelea care se vor mai zugrăvi încă şi extremităţile obiectului se vor apropia. Imaginea, de pildă, a unui cap de om se va înfăţişa fără ca trăsăturile să poată fi desluşite.

Dar pipăitul învaţă ochiul să vadă adevăratele dimensiuni ale obiectelor numai fiindcă îl învaţă să facă distincţie între diferitele părţi şi să le perceapă pe unele în afară de celelalte. Lucrul acesta îl poate face numai atîta timp cît ele sînt conturate distinct pe retină ; căci ochii n-ar putea descoperi în senzaţiile vizuale ceva inexistent. Ei sînt obligaţi deci să judece că un obiect e mai îndesat şi mai mic, cînd se află la o distanţă la care unele trăsături ale imaginii sale se confundă. În consecinţă, oricît ar fi de depărtat un obiect, el pare să-şi păstreze dimensiunile atîta timp cît micşorarea unghiurilor nu alterează în mod simţitor imaginea zugrăvită pe retină ; şi deoarece această alterare e imperceptibilă, obiectul care se depărtează pare şi el să se micşoreze imperceptibil.

23. Ochii statuii noastre deslușesc nu numai obiecte pe care nu le mai pipăie, ci le deslușesc şi pe cele pe care nu le-a pipăit

niciodată, cu condiția să primească de la aceste obiecte senzații asemănătoare sau aproape identice. Căci o dată ce pipăitul a făcut legătura dintre diferite judecăți și diferite impresii luminoase, aceste impresii nu se mai pot reproduce fără ca judecățile să nu se repete și să nu se confunde cu ele. Așa se întîmplă că, încetul cu încetul, statuia se obișnuiește să vadă fără ajutorul pipăitului.

24. Totuși, experiențele datorită cărora a învățat să distingă distanța, mărimea și forma unui corp, nu-i vor fi totdeauna de ajuns pentru a o învăța să vadă distanța, mărimea și forma oricărui alt corp. Ea trebuie să facă un număr de observații echivalent cu numărul obiectelor care reflectă lumina în mod diferit, ba chiar trebuie să-și înmulțească observațiile făcute asupra fiecărui obiect, potrivit cu depărtarea lui. Cu toate aceste precauții, se va mai înșela adesea cu privire la dimensiuni, distanțe și forme.

In consecință, abia după multe cercetări va începe să găsească oarecare siguranță în judecățile văzului său, deși îi va fi cu neputință să evite cu desăvîrșire orice fel de greșeală. Adesea, chiar experiențele în care crede că poate avea mai multă încredere, o vor înșela. Așa, de pildă, fiind obișnuită să facă legătura între ideea de apropiere și intensitatea luminii sau între ideea de depărtare și întuneric, corpurile luminoase i se vor părea uneori mai aproape decît sînt de fapt, iar, dimpotrivă, cele puțin luminate îi vor părea mai depărtate.

25. Se mai poate întîmpla ca ochii săi să fie în contradicție cu pipăitul, astfel încît să nu se mai poată împăca cu alcătuirea acelorași judecăți pe care le face acesta. Așa, de pildă, ochii vor vedea convex un relief vopsit, deși mîna va recunoaște în el doar o suprafață plată. Surprinsă, bineînțeles, de acest nou fenomen, statuia nu mai știe în care dintre simțurile ei să se încreadă ; în zadar pipăitul va sublinia greșeala comisă de văz, ochii obișnuiți să judece singuri nu-și mai consultă învățătorul. El i-a învățat să vadă într-un anumit fel și acum nu mai pot învăța să vadă altfel.

Într-adevăr, au dobîndit o deprindere pe care nu o mai pot pierde, deoarece judecățile care-i fac să vadă convexitatea într-o anumită impresie de umbră și de lumină, le-au devenit firești. Efectuate în mai multe rînduri, ele se repetă cu repeziciune și se confundă cu senzația ori de cîte ori se produce aceeași impresie de umbră și de lumină.

Dacă am face în așa fel încît printre obiectele pe care statuia noastră ar avea prilejul să le pipăie să se găsească tot atîtea reliefuri pictate pe suprafețe plate, cîte corpuri cu adevărat convexe sînt, i-ar veni foarte greu să distingă între ele la vedere cele care au convexitate de cele care n-o au. S-ar înșela atît de des încît n-ar mai îndrăzni să se încreadă în ochi și nu s-ar mai încrede decît în pipăit.

Intervenția unei oglinzi ar provoca o nouă contradicție între cele două simțuri. Statuia ar fi convinsă că, dincolo de oglindă, se întinde un spațiu vast, s-ar mira împiedicîndu-se de un corp solid, apoi s-ar mira și mai mult cînd ar începe să recunoască obiectele repetate în oglindă. Ea nu înțelege de ce ochii le văd duble și nu știe dacă nu cumva s-ar putea prezenta duble și pipăitului.

26. În acest caz văzul va fi în contradicție nu numai cu pipăitul, ci și cu el însuși. Statuia judecă, de pildă, că un turn care se află la o anumită distanță e rotund și foarte mic. Dacă se apropie de el, îi zărește unghiurile și-l vede crescînd sub privirile ei. Se înșală acum, ori s-a înșelat adineauri ? Asta va ști numai cînd se va fi apropiat destul ca să pună mîna pe turn. Iată deci că pipăitul care a făcut singur educația ochilor este totodată singurul în măsură să indice împrejurările cînd ne putem bizui pe mărturia lor.

27. Dar dacă statuia e lipsită de acest sprijin, ea va chema în ajutor toate cunoștințele pe care le-a dobîndit. Uneori va judeca distanța după mărime : dacă atît văzul cît și pipăitul socotesc că un obiect e mare, îl vede aproape, dacă ele îl socotesc mai mic, îl vede departe. Căci ea a observat că aparențele dimensiunilor variază potrivit cu distanțele.

28. Alteori statuia determină distanțele după gradul de claritate al figurilor care i se înfățișează. Dîndu-și seama că vede mai confuz obiectele depărtate și mai limpede cele din apropiere, face legătura între ideea de depărtare și o imagine nelămurită pe de o parte și între ideea de proximitate și o imagine limpede. Așadar, statuia se obișnuiește să vadă un obiect la mare depărtare, cînd nu-l distinge destul de bine, și foarte aproape cînd îi deslușește mai precis părțile.

29. Judecîndu-i atunci mărimea după distanţa care o desparte de el, după cum în alte împrejurări judecă distanţa după mărime, statuia vede mai mare un obiect pe care-l crede mai departe. De pildă, doi arbori care-i vor trimite imagini de aceeaşi întindere, nu-i vor părea egali, nici situaţi la aceeaşi distanţă, dacă unul din ei se desemnează mai vag decît celălalt ; pe cel la care va distinge mai puţine amănunte îl va vedea mai mare şi mai depărtat. O muscă, de asemenea, îi va părea o pasăre în depărtare, dacă trecînd cu repeziciune prin faţa ei nu lasă să se întrezărească decît o imagine neprecisă, asemenea aceleia a unei păsări îndepărtate.

Aceste principii sînt cunoscute de toată lumea şi pictura le confirmă. Un cal care ocupă pe o pînză acelaşi spaţiu ca şi un berbec, va părea mai mare în fundul tabloului, cu condiţia să fie pictat cu oarecare imprecizie.

Aşa se întîmplă că ideile de distanţă, de mărime şi de formă, dobîndite la început cu ajutorul pipăitului, se ajută între ele după aceea pentru a da mai multă siguranţă judecăţilor constituite de văz.

30. Dîndu-şi seama că ochii ei disting acum şi adîncimea în spaţiu, statuia noastră are o nouă posibilitate de a cunoaşte mai precis distanţele şi deci şi dimensiunile. Această posibilitate constă în a privi obiectele situate între ea şi cel examinat. Dacă pînă la el trebuie să străbată ogoare, păduri şi ape, îl vede mai departe şi mai mare ; căci cunoscînd întinderea ogoarelor, pădurilor şi apelor, le ia drept unitate de măsură care determină depărtarea de acel obiect. Dar dacă obiectele intermediare se ascund îndărătul vreunei înălţimi, nu va putea aprecia depărtarea de obiectul în cauză decît dacă o împrejurare oarecare îi va aminti de proporţiile lui. Aşa, de pildă, un cal nemişcat poate să-i pară destul de mic şi destul de aproape. Dacă se mişcă, îl recunoaşte după mişcări ; judecă numaidecît că e de mărime obişnuită şi-l percepe în depărtare.

La început îl crede destul de mic şi destul de apropiat, pentru că nici un obiect intermediar nu-i atrage atenţia asupra distanţei pînă la el şi nici o împrejurare nu o înştiinţează despre ceea ce ar putea să fie. Dar îndată ce îl recunoaşte după mişcări, recunoaşte că are aproximativ mărimea proprie acestui animal şi îl vede departe de ea, deoarece consideră depărtarea drept singurul motiv care poate să-l facă atît de confuz în ochii ei.

31. Cu aceste ajutoare, statuia apreciază aşadar destul de bine distanţele cu ochiul ; dar în clipa în care ele îi lipsesc, nu mai reuşeşte s-o facă, şi capacităţile ei vizuale se opresc acolo unde nu mai vede obiecte intermediare, zărind doar corpuri de a căror mărime pipăitul nu a înştiinţat-o. Cerurile par să formeze o boltă care nu se înalţă mai sus decît munţii şi care nu se întinde dincolo de ţinuturile cuprinse de privire. Daţi-i prilejul să vadă alte obiecte deasupra acestor munţi şi dincolo de aceste ţinuturi şi bolta va cîştiga în înălţime şi în întindere. Ar fi fost însă şi mai redusă, dacă munţii ar fi fost consideraţi mai puţin înalţi şi pămîntul strîns în limite mai înguste. În acest caz, i s-ar fi părut că vîrful unui copac ajunge pînă la cer.

Aşadar, fenomenul de mai sus e identic, după cum am spus, cu cel care-i limita vederea la o depărtare de două picioare ; şi cum nu are posibilitatea de a măsura depărtarea aştrilor, i se pare că toţi se află la aceeaşi distanţă. Aceasta ne dovedeşte că, în presupunerea făcută mai sus, toate obiectele i s-au părut la îndemînă.

32. Dar familiarizîndu-se cu dimensiunile, statuia le compară, şi această comparaţie are influenţă asupra judecăţilor pe care le formează asupra lor. La început nu consideră un obiect nici absolut mare, nici absolut mic, ci îl judecă în raport cu unele mărimi, care fiindu-i mai cunoscute, constituie pentru ea o măsură a tuturor celorlalte. Aşa, de pildă, vede mare tot ce întrece propria ei înălţime, şi mic tot ce nu ajunge pînă la ea. Cu timpul, aceste comparaţii se fac atît de repede încît nici nu le mai observă ; din acel moment, mare şi mic devin pentru ea idei absolute. După ce va fi socotit că o piramidă înaltă de douăzeci de picioare, aşezată alături de una de zece picioare, e absolut mare, o va considera absolut mică lîngă una de patruzeci de picioare şi nu va bănui că e aceeaşi.

De altfel, pentru aceste experienţe nu e nevoie ca obiectele să fie de acelaşi fel : e de ajuns ca ochiul să aibă ocazia de a compara o mărime cu alta. Iată de ce, pe un cîmp foarte întins, aceleaşi obiecte îi vor părea mai mici decît într-un loc presărat de coline.

Acest fel de a face comparaţii între mărimi este încă o cauză care contribuie la micşorarea lor în ochii statuii, dacă sînt mai depărtate sau mai ales situate la o înălţime mare. Căci ori de cîte ori ochiul urmăreşte un obiect care fuge în faţa lui

sau care se ridică în aer, îl compară cu un spațiu mai vast în măsura în care-l vede la o distanță mai mare.

33. Acestea sînt mijloacele datorită cărora statuia va învăța să judece la vedere spațiul, distanțele, pozițiile, formele, mărimile și mișcarea. Cu cît se servește mai mult de ochi, cu atît folosința lor devine mai comodă pentru ea. Ochii îmbogățesc memoria cu ideile cele mai frumoase, compensează imperfecțiunile celorlalte simțuri, judecă obiectele care îi sînt inaccesibile și se transportă într-un spațiu pe care numai imaginația îl poate spori. Din aceste motive, ideile datorite ochilor au legături atît de puternice cu toate celelalte încît statuii îi este aproape imposibil să se gîndească la obiecte mirositoare, sonore sau palpabile, fără să le îmbrace numaidecît în lumină și în culoare [259]. Obișnuiți să cuprindă un întreg sau chiar mai multe și să judece raporturile dintre ele, ochii capătă o putere de discernămînt atît de superioară, încît statuia li se adresează de preferință lor pentru a le cere sfatul. Ea încearcă deci mai rar să recunoască pozițiile sau distanțele după sunet, să deosebească corpurile după nuanțele mirosurilor ce răspîndesc sau după diferențele pe care le descoperă mîna pe suprafața lor. Auzul, mirosul și pipăitul sînt deci mai puțin antrenate. Cu timpul, aceste simțuri devin mai leneșe și încetează de a observa toate diferențele prezentate de corpuri, așa cum făceau altădată: pe măsură ce vederea devine mai pătrunzătoare ele își pierd din finețe.

Capitolul IV

DE CE SÎNTEM ÎNCLINAȚI SĂ ATRIBUIM VEDERII IDEILE PE CARE LE DATORĂM NUMAI PIPĂITULUI. REFLECȚIILE CARE AU FOST NECESARE PENTRU A DISTRUGE ACEASTĂ PREJUDECATĂ

1. Ni se pare atît de firesc să evaluăm cu ochiul liber dimensiunile, formele, distanțele și pozițiile, încît s-ar putea să ne fie încă foarte greu să ne convingem că și aceasta e doar o deprindere căpătată pe cale de experiență. Toate aceste idei par atît de

strîns legate de senzațiile de culoare, încît nu ne putem închipui că au fost vreodată separate de ele. Iată după mine, singurul motiv care explică persistența acestei prejudecăți. Dar pentru a o distruge de tot, e suficient să facem cîteva presupuneri asemănătoare cu acelea pe care le-am făcut mai înainte.

2. Statuia noastră ar crede negreșit că mirosurile și sunetele îi sînt transmise prin ochi dacă, acordîndu-i deodată văzul, auzul și mirosul, am presupune că cele trei simțuri ar funcționa totdeauna împreună [260]; astfel încît ori de cîte ori vede o anumită culoare va simți un anumit miros și va auzi un anumit sunet, încetînd și de a mirosi și de a auzi în clipa cînd nu ar vedea nimic.

Așadar, numai pentru că mirosurile și sunetele se transmit fără să se amestece cu culorile, distinge statuia atît de bine ce ține de auz și ce ține de simțul mirosului. Dar fiindcă văzul și pipăitul acționează simultan, unul pentru a ne da ideile de lumină și de culoare iar celălalt pentru a ne da ideile de mărime, formă, distanță și poziție distingem cu greu ce e propriu fiecăruia din aceste simțuri și atribuim unuia singur ceea ce ar trebui să împărțim între ele.

Astfel, văzul se îmbogățește în dauna pipăitului pentru că, funcționînd numai concomitent cu el sau supunîndu-se învățăturilor sale, senzațiile sale și ideile datorate pipăitului se amestecă între ele. Dimpotrivă, pipăitul acționează adesea singur și nu ne îngăduie să ne închipuim că senzațiile de lumină și de culoare îi aparțin.

Dar dacă statuia ar vedea totdeauna numai corpurile pe care pune mîna și n-ar pune mîna decît pe corpurile pe care le vede, i-ar fi cu neputință să facă deosebirea între senzațiile de văz și cele de pipăit. Mai mult decît atît, nici măcar n-ar bănui că are ochi și i s-ar părea că vede și pipăie cu mîinile.

Așadar, numai judecățile de deprindere [261] ne fac să atribuim vederii, ideile pe care le datorăm numai pipăitului.

3. Cred că, în clipa în care faci o descoperire, e interesant să cunoști primele bănuieli ale filozofilor și mai cu seamă reflecțiile acelora care au fost pe punctul de a afla adevărul.

Malebranche este primul, mi se pare, care a spus că la senzațiile noastre participă și judecata [262]. El a făcut observația că mulți cititori vor fi intrigați luînd cunoștință de această părere. Vor fi cu atît mai intrigați cînd vor vedea ce explicații

dă Malebranche, căci vrînd să evite o prejudecată, el nu face decît să cadă într-o eroare. Neputînd înţelege cum am putea să ne formăm singuri judecăţile, le atribuie lui Dumnezeu, raţionament foarte comod, care e aproape totdeauna scăparea filozofilor.

„Mă simt obligat să previn, spune el [1], că nu spiritul nostru formează judecăţile de distanţă, de mărime etc., privitoare la obiecte ; ...ci Dumnezeu, potrivit legilor care guvernează unirea între spirit şi trup. Iată de ce am numit aceste judecăţi *naturale*, pentru a afirma că ele se elaborează în noi, fără ajutorul nostru şi în ciuda noastră... Numai Dumnezeu ne poate da într-o clipă date asupra mărimii, formei, mişcării şi culorii obiectelor din jurul nostru".

În ideile sale cu privire la optică [2], Malebranche explică mai pe larg felul în care, după el, Dumnezeu formează aceste judecăţi pentru noi.

Locke nu era în stare să cunoască asemenea sisteme. El recunoştea că vedem figuri convexe numai în virtutea unei judecăţi pe care o formăm noi înşine şi cu care ne-am deprins. Dar explicaţia pe care o dă nu e mulţumitoare.

„Dat fiind că exerciţiul ne-a obişnuit, spune el [3], să distingem ce fel de imagine produc de obicei în noi corpurile convexe şi ce schimbări intervin în reflectarea luminii potrivit cu diferenţa de formă sensibilă a corpurilor, punem numaidecît în locul a ceea ce ni se pare, cauza însăşi a imaginii pe care o vedem ; aceasta se întîmplă în virtutea unei judecăţi cu care ne-am obişnuit datorită deprinderii ; astfel încît alăturînd imaginii o judecată pe care o confundăm cu ea, ne formăm ideea unei figuri convexe...".

Putem oare să ne închipuim că oamenii cunosc imaginile produse de corpurile convexe în ei şi schimbările intervenite în reflectarea luminii, după diferenţa dintre formele sensibile ale corpurilor ? [263].

Ridicînd o problemă care a dat prilejul unei discuţii privitoare la tot ce se ştie despre vedere, Molineux [264] pare să nu fi înţeles decît o parte din adevăr.

[1] *Cercetarea adevărului*, cartea I, cap. 9.
[2] Nr. 26 şi 43.
[3] John Locke, *Eseu asupra intelectului omenesc*, II, IX.

„Presupuneţi, spune el în relatarea lui Locke [265], un om născut orb, care este acum adult şi care a fost învăţat să deosebească prin simţul său tactil un cub de o sferă din acelaşi metal şi aproape de aceeaşi mărime... Presupuneţi că... i s-a redat vederea ; ...ar putea acum să le deosebească ?"

Sînt inutil indicate condiţiile ca cele două corpuri să fie din acelaşi metal şi de aceeaşi mărime ; ultima din aceste condiţii pare să presupună că şi fără ajutorul pipăitului, văzul poate da idei diferite de mărime. Lucrurile stînd astfel, nu vedem de ce Locke şi Molineux refuză văzului capacitatea de a deosebi singur figurile.

De altfel, ei ar fi trebuit să facă asupra distanţelor, poziţiilor, mărimilor aceleaşi raţionamente pe care le-au făcut asupra formelor şi să ajungă la concluzia că în clipa în care orbul din naştere ar începe să vadă, el n-ar judeca despre nici unul dintre aceste lucruri. Căci, în mic, ele se regăsesc toate în perceperea diferitelor părţi ale unui glob sau ale unui cub. Ne-am contrazice dacă am admite că un ochi, care ar desluşi poziţiile, dimensiunile şi distanţele, n-ar şti să desluşească formele. Primul care s-a gîndit că prin el însuşi, văzul n-ar putea judeca nici unul din aceste fenomene, a fost doctorul Barclai [266].

O altă consecinţă care n-ar fi trebuit să-i scape lui Locke, este că nişte ochi neexperimentaţi n-ar vedea decît în ei înşişi lumina şi culorile şi că singur pipăitul îi poate învăţa să vadă în exterior [267].

În fine, Locke ar fi trebuit să observe că în toate senzaţiile noastre intră şi judecăţi, indiferent de organul care le transmite sufletului ; dar el spune tocmai contrariul [1].

Aceasta dovedeşte că trebuie să treacă mult timp, că se fac multe greşeli şi se trag multe concluzii numai pe jumătate juste mai înainte de a se ajunge la adevăr. Adesea eşti chiar în preajma lui, dar nu ştii să pui mîna pe el.

[1] Cartea a II-a, cap. 9, § 9 [268].

Capitolul V

DESPRE UN ORB DIN NAȘTERE CARE A FOST OPERAT DE CATARACTĂ

1. Faimosul chirurg londonez Chezelden [269] a făcut adesea observații asupra unor orbi din naștere pe care i-a operat de cataractă. Observînd că toți i-au spus cam aceleași lucruri, Chezelden s-a mărginit să povestească spusele unuia dintre ei care i-a dat cele mai multe amănunte [1].

Era un băiat de vreo 13—14 ani, care acceptase cu greu să fie operat, fiindcă nu înțelegea ce anume îi lipsea. Îmi voi cunoaște mai bine grădina după aceea ? întreba el. Mă voi plimba mai în voie prin ea ? Oare nu am asupra celorlalți avantajul de a umbla noaptea cu mai multă siguranță ? În felul acesta, compensațiile pe care le găsea în situația lui îl făceau să creadă că era la fel de bine înzestrat ca și oricare dintre noi, lucru firesc, deoarece nu putea regreta un bun pe care nu-l cunoștea.

Îndemnat fiind să accepte operația în schimbul plăcerii de a-și putea varia plimbările, i se părea mai comod să rămînă în locurile pe care le cunoștea perfect ; căci nu putea să înțeleagă că va putea circula vreodată tot atît de ușor cu ajutorul ochilor, în locuri pe care nu le vizitase niciodată. Așadar ar fi refuzat operația, dacă n-ar fi dorit să citească și să scrie. Acest singur motiv îl determină s-o accepte. La început fu operat la un singur ochi.

2. Să nu uităm că bolnavul nostru nu era orb de tot și că putea să deosebească ziua de noapte. La o lumină foarte puternică recunoștea și culorile alb, negru și roșu. Dar senzațiile acestea erau atît de diferite de cele posterioare operației, încît nu putu să le mai identifice.

3. Cînd începu să vadă, avu impresia că obiectele atingeau suprafața exterioară a ochiului său. Motivul e ușor de sesizat. Înainte de operație, bolnavul observase adesea că înceta să vadă lumina îndată ce-și acoperea ochii cu mîna. Se obișnuise deci să judece că e în afară. Dar pentru că era o lumină slabă

[1] Comunicări filozofice, nr. 402, anul 1728.

și confuză, nu deosebea culorile destul de bine pentru a descoperi obiectele de la care emanau. Din această cauză nu le considera situate la o anumită distanță ; îi era deci cu neputință să deslușească o adîncime la ele ; în consecință avea impresia că-i atingeau direct ochii. Dar operația n-a avut alt rezultat decît acela de a-i arăta o lumină mai puternică și mai distinctă ; băiatul trebuia deci s-o vadă în continuare în locul unde judecase și pînă atunci că se află, adică în imediata apropiere a ochilor.

Prin urmare, nu vedea decît o suprafață egală cu dimensiunile organelor văzului.

4. El a confirmat însă adevărul observațiilor noastre [1], căci tot ce vedea i se părea uimitor de mare. Dat fiind că ochiul lui nu făcuse încă nici o comparație între mărimi, nu putea avea în această privință idei relative [270]. Deci nu știa încă să deslușească limitele obiectelor, iar suprafața care-l atingea trebuia să-i pară, ca și statuii, imensă. Într-adevăr, ni se dă asigurarea că un timp nu putu să conceapă că mai există ceva și dincolo de ce vedea el.

5. Zărea toate obiectele învălmășite și lipsite de orice claritate și nu le putea deslui, oricît ar fi fost de diferite ca formă și ca mărime. Lucrul acesta se întîmpla fiindcă nu învățase încă să prindă cu ochiul mai multe corpuri. Cum ar fi putut învăța lucrul acesta ? Ochii săi care nu analizaseră niciodată nimic nu știau să privească, prin urmare nici să observe diferite obiecte și să-și facă idei precise despre fiecare.

Dar pe măsură ce se obișnuia să atribuie adîncime luminii și să creeze, ca să zicem așa, un spațiu în fața ochilor, situă fiecare obiect la distanțe diferite, hărăzi fiecăruia locul pe care trebuia să-l ocupe și începu să judece cu ochiul forma și mărimea lor relativă.

6. Mai înainte de a se fi familiarizat cu aceste idei, nu făcea decît cu greu comparația între ele și nu-și putea închipui cum ar putea judeca ochii relațiile de mărime. Iată de ce, fiindcă nu ieșise încă din odaia lui, spunea că, deși știe că e cea mai mică din casă, nu înțelege cum ar putea să-i pară astfel datorită vederii. Într-adevăr, ochiul lui nu făcuse pînă atunci asemenea comparații. Din același motiv, privind un obiect cît de mic îl vedea mare cît casa.

[1] Partea a III-a, cap. 3, § 5.

7. Senzații atît de noi și care-i prilejuiau în fiecare clipă descoperiri, aveau să-i dea neapărat curiozitatea de a vedea și de a examina totul cu ochiul. Iată de ce, cînd i se arătau obiecte pe care le recunoștea datorită pipăitului, le observa cu atenție pentru a le putea recunoaște mai apoi cu ajutorul vederii. Era cu atît mai atent, cu cît, la început, nu le recunoscuse nici după formă, nici după dimensiuni ; dar trebuia să memoreze atîtea lucruri încît uita cum trebuie să vadă unele obiecte pe măsură ce învăța să vadă altele. Învăț mii de lucruri zilnic și uit tot atîtea, zicea el.

8. În aceste împrejurări, obiectele care reflectă mai bine lumina și care pot fi sesizate cu mai multă ușurință în ansamblu trebuiau să-i placă mai mult decît celelalte. Așa se întîmpla cu obiectele netede și cu forme regulate. Ni se dă asigurarea că acestea îi plăceau mai mult, dar nu știa să explice de ce. Le prefera chiar și într-o vreme cînd nu știa încă să spună precis ce formă aveau [1].

9. Cum în realitate corpurile au un relief mai pronunțat decît într-un tablou, băiatul a considerat un timp că tablourile sînt doar niște planuri diferit colorate ; abia după două luni i s-a părut că ele reprezintă corpuri solide și a avut impresia că a făcut brusc o descoperire. Surprins de acest fenomen, le privea, le pipăia și întreba : care dintre simțuri mă înșală, văzul sau pipăitul ?

10. Ceea ce i se păru o adevărată minune fu portretul în miniatură al tatălui său. Faptul acesta i se părea tot atît de extraordinar pe cît *ar fi fost dacă s-ar fi turnat un butoi întreg de vin într-o cană*. Expresia îi aparține. Se mira fiindcă ochiul

[1] Trebuie să previn cititorul că cele menționate mai sus nu redau întocmai spusele lui Chezelden. Căci, afirmînd că băiatul nu putea deslușì obiectele, oricît ar fi fost ele de diverse ca formă și mărime, ne asigură totodată că-i plăceau mult mai mult cele cu forme regulate. Afirmația aceasta mi se pare cu totul contradictorie și explicațiile lui Chezelden destul de neglijente. Era normal ca băiatul să nu distingă formele și dimensiunile din primul moment cînd a văzut lumina. Dar i-ar fi fost cu neputință să prefere obiecte avînd forme regulate, dacă vederea lui ar fi rămas atît de confuză. Așadar, el n-a putut să le găsească mai plăcute decît în momentul cînd a început să vadă lămurit formele și dimensiunile. Îi era greu, desigur, să explice celor ce-l observau diferențele pe care le remarca în acea perioadă ; asta a determinat, poate, părerea după care ele îi scăpaseră pînă atunci.

lui se obișnuise să facă legătura dintre formă și mărimea unui obiect. Nu se deprinsese încă să judece că acestea două pot fi separate.

11. Sîntem cu toții predispuși la încăpățînare și ne place să presupunem că, dacă ne-a plăcut ceva la un obiect, acesta este perfect. Iată de ce băiatul părea surprins văzînd că ființele pe care le iubea mai mult nu erau cele mai frumoase, după cum mîncărurile care-i plăceau cu deosebire nu erau și cele mai plăcute vederii.

12. Cu cît ochii lui se obișnuiau să vadă, cu atît era mai bucuros că acceptase să fie operat de cataractă și declara că fiecare obiect nou însemna pentru el un nou prilej de desfătare. Manifestă o deosebită încîntare cînd fu condus la Epsom [271], unde priveliștea e foarte frumoasă și întinsă. Spunea că acest spectacol e un nou fel de a vedea și avea dreptate ; căci există într-adevăr tot atîtea feluri de a vedea cîte judecăți diferite participă la formarea imaginii : și cîte nu intervin oare în fața unei cîmpii vaste și foarte variate ! El simțea acest lucru mai bine decît noi fiindcă judecățile lui nu se formau cu ușurință.

13. Culoarea neagră, după cum s-a remarcat, îi era nesuferită, ba chiar prima dată cînd văzu un negru se îngrozi. Faptul se explică, poate, prin amintirea situației lui inițiale evocată de această culoare.

14. În sfîrșit, peste un an și mai bine, fu operat și la celălalt ochi, operație care reuși tot atît de bine. Cu acest ochi văzu totul în mare, dar nu chiar așa cum se întîmplase cu primul. Cred că știu cum se explică această diferență. Avertizat că trebuie să vadă la fel și cu al doilea ochi, tînărul amestecă senzațiile ce-i transmitea cu judecățile cu care-l obișnuise primul ochi operat. Dar cum ochiul operat la urmă nu putea funcționa de la început cu aceeași precizie, obiectele ce le zărea acesta erau încă prea mari. Tot din cauza acestei împrejurări e posibil să fi văzut lucrurile mai puțin confuz decît izbutise după prima operație. Dar în această privință nu ni se spune nimic.

Cînd băiatul începu să privească un obiect cu amîndoi ochii, avu impresia că-l vede încă o dată atît de mare, fiindcă era mai firesc ca ochiul care vedea în mic să exagereze dimensiunile pe care le zărea, decît ar fi fost ca cel care vedea în mare să le diminueze.

Dar ochii săi nu văzură dublu, pentru că pipăitul, învăţînd pe cel de al doilea ochi operat să deslușească obiectele, îl determina să le vadă acolo unde i le înfăţișa şi celuilalt.

15. Încolo, Chezelden observă că ceea ce-i încurca mai ales pe orbii din naştere operaţi de el era să-şi îndrepte privirile asupra obiectelor pe care voiau să le privească. Era normal să se întîmple aşa ; pînă atunci nu avuseseră nevoie să facă mişcări cu ei, deci nu se putuseră obişnui să-i călăuzească, ceea ce confirmă faptele demonstrate de mine.

E cu neputinţă ca observaţii făcute pentru prima oară asupra unor fenomene alcătuite din nenumărate amănunte pe care le poţi sesiza cu greu, să nu lase de dorit. Dar ele oferă cel puţin puncte de vedere pentru a observa altă dată cu mai mult succes. Le voi schiţa pe ale mele în capitolul următor.

Capitolul VI

CUM AM PUTEA STUDIA UN ORB DIN NAŞTERE PE CARE L-AM OPERA DE CATARACTĂ [272]

1. Înainte de a-l opera de cataractă, ar fi bine să-l determinăm pe orbul din naştere să reflecteze asupra ideilor dobîndite cu ajutorul pipăitului astfel încît, fiind în stare să le exprime, să ne poată declara dacă i le transmite vederea şi să spună de la sine ce vede, aproape fără să mai fim obligaţi să-i punem întrebări.

2. După ce a fost operat, ar fi necesar să-i interzicem folosirea mîinilor pînă vom fi recunoscut ideile care nu necesită intervenţia pipăitului. Am observa în acest caz dacă lumina pe care o zăreşte i se pare că se desfăşoară în întindere, dacă îi poate determina limitele, dacă e atît de confuză încît nu poate să deslușească mai multe schimbări în interiorul ei.

După ce i-am arătat succesiv două culori, i le-am arăta împreună şi l-am întreba dacă recunoaşte ceva din ce a văzut. Îi vom arăta un număr mai mare de culori, făcîndu-le să se

perinde pe rînd prin faţa ochilor lui, apoi i le vom arăta împreună, încercînd să ne dăm seama cîte poate deslușI deodată şi mai ales dacă deslușeşte mărimile, formele, poziţiile, distanţele şi mişcarea. Ar trebui însă, să-i punem întrebările cu îndemînare, evitîndu-le pe acelea care indică răspunsul. A-l întreba dacă vede un triunghi sau un pătrat ar însemna să-i spunem cum trebuie să vadă, ar însemna să dăm lecţii ochilor lui.

3. O metodă foarte sigură de a face experienţe, care să risipească toate îndoielile, ar fi să închidem orbul operat de cataractă într-o celulă de sticlă. În acest caz, sau va vedea obiectele din afara celulei şi va judeca despre forma şi dimensiunile lor ; sau nu va vedea decît spaţiul mărginit de laturile celulei şi va considera că toate obiectele din exterior sînt doar nişte suprafeţe diferit colorate, care vor părea că se măresc pe măsură ce va vroi să le apuce cu mîna.

În primul caz vom avea dovada că ochiul judecă fără nici un ajutor din partea pipăitului ; al doilea caz va demonstra că nu judecă decît după sfatul acestuia.

Dacă, după cum bănuiesc, omul nostru nu vede nimic dincolo de pereţii celulei, urmează că spaţiul pe care-l descoperă cu ochiul va fi mai mic în măsura în care şi celula sa va fi mai mică ; va avea deci o adîncime de un picior, de o jumătate de picior, sau chiar mai mică. Aşa ne vom convinge că dacă pipăitul nu l-ar fi învăţat să distingă culorile dincolo de pereţii celulei, nu le-ar fi putut vedea în afara ochilor săi [273].

Capitolul VII

DESPRE IDEEA DE DURATĂ PE CARE NE-O DAU VĂZUL ŞI PIPĂITUL LA UN LOC [274]

1. Cînd statuia noastră începe să vadă lumina, încă nu ştie că izvorul ei este soarele. Pentru a-şi da seama de acest lucru, trebuie mai întîi să observe că lumina dispare aproape imediat după ce a dispărut soarele. Cînd evenimentul acesta se

petrece pentru prima dată, o surprinde desigur foarte mult. In acest caz își închipuie că soarele a pierit pentru totdeauna. Învăluită într-un întuneric adînc, se teme ca nu cumva toate obiectele pe care le lumina să nu fi dispărut o dată cu el ; abia îndrăznește să facă un pas, are impresia că-i fuge pămîntul de sub picioare. Dar în clipa cînd încearcă să se orienteze după pipăit, cerul se luminează, luna își împrăștie razele și o mulțime de stele încep să strălucească pe firmament. Uimită de această priveliște statuia nu știe dacă trebuie să-și creadă ochilor.

Curînd, tăcerea care se așterne peste întreaga natură, o îndeamnă la repaus. O liniște desfătătoare suspendă activitatea simțurilor ei, pleoapele devin grele, ideile se șterg, dispar și statuia adoarme.

Cît de mare îi este uimirea cînd, la deșteptare, dă iar peste astrul pe care-l crezuse pierdut pentru totdeauna. Acum se îndoiește de dispariția lui și nu știe ce să creadă despre spectacolul care i-a luat locul.

2. Dar schimbările acestea se repetă prea des și în cele din urmă îi risipesc îndoielile. Ea socotește că soarele va apărea și va dispărea iar, pentru că a observat că lucrul acesta s-a întîmplat de mai multe ori ; face această judecată cu o încredere cu atît mai mare cu cît evenimentele i-au confirmat-o de fiecare dată. Succesiunea zilelor și a nopților devine deci, pentru ea, un fapt foarte normal. Astfel, dată fiind ignoranța în care se găsește, ideile sale de posibilitate se bazează numai pe judecăți de deprindere. Este un fapt pe care am mai avut ocazia să-l remarcăm [275], fapt care o determină inevitabil să facă numeroase greșeli. Așa, de pildă, va crede că un lucru irealizabil azi, deoarece concursul de împrejurări care singure îl pot provoca nu are loc, îi va apărea realizabil fiindcă s-a produs în ajun.

3. Revoluțiile soarelui atrag tot mai mult atenția statuii care-i observă răsăritul, asfințitul și-l urmează în tot mersul. După felul în care se succed ideile sale, ea socotește că există un interval între răsăritul acestui astru și apusul său și un alt interval între apus și răsărit.

Astfel, în mersul său, soarele devine măsura timpului pentru statuia noastră și marchează durata tuturor stărilor prin care trece ea. Altădată, aceeași idee, aceeași senzație rămasă invariabilă nu constituiau pentru ea decît un singur moment indivizibil oricît de mult ar fi persistat ; și oricîtă inegalitate

ar fi existat între diversele momente ale duratei sale, ele erau egale față de statuie, alcătuind o succesiune în interiorul căreia nu putea remarca nici încetineala, nici viteza lor. Acum însă, judecîndu-și propria durată după spațiul parcurs de soare, i se pare că e mai înceată sau mai rapidă. Astfel, după ce a judecat revoluțiile soarelui după propria ei durată, statuia își judecă durata după revoluțiile soarelui. Această judecată devine pentru ea atît de firească încît nici nu mai bănuiește că ar putea cunoaște durata prin succesiunea ideilor sale.

4. Cu cît mai mult va raporta la diferitele revoluții ale soarelui evenimentele care i-au lăsat oarecare amintire precum și cele pe care s-a obișnuit să le prevadă, cu atît le va cuprinde mai bine în desfășurarea lor. Va vedea deci mai bine în trecut și în viitor.

Într-adevăr, dacă ne-ar lipsi deodată toate unitățile de măsură ale timpului, dacă n-am mai avea ideile de an, lună, zi, oră, dacă am uita pînă și numele lor, atunci, nevoiți să ne limităm succesiunea ideilor noastre, durata ni s-ar înfățișa într-un mod foarte nelămurit. Așadar, datorăm ideile cele mai distincte tocmai acestor unități de măsură.

Așa, de pildă, pentru cine studiază istoria, succesiunea faptelor conturează timpul în mod vag ; împărțirea duratei în secole, ani și luni ne dă o idee mai precisă despre ea ; în fine, legătura dintre fiecare eveniment și secolul, anul, luna în care a avut loc, ne dă posibilitatea să le străbatem în ordinea cuvenită. Tehnica aceasta constă mai ales în alcătuirea de epoci ; putem să concepem că și statuia noastră poate să-și aibă epocile.

De altfel, pentru ca mișcările de revoluție să servească drept unități de măsură, ele nu trebuie neapărat să aibă durate egale ; e de ajuns ca statuia să presupună acest lucru. Noi înșine nu judecăm altfel [276].

5. Iată deci că trei lucruri intervin în formarea judecăților noastre despre durată : în primul rînd, succesiunea ideilor, în al doilea rînd, cunoașterea mișcării de revoluție a soarelui și, în sfîrșit, legătura dintre evenimente și această mișcare.

6. De aici ia naștere pentru oameni în genere părerea că zilele sînt atît de lungi și anii atît de scurți, în timp ce pentru un număr redus de oameni zilele par scurte și anii lungi.

Dacă statuia va rămîne un timp într-o stare a cărei uniformitate o plictisește, va observa mai bine cîtă vreme rămîne soarele la orizont și fiecare zi i se va părea de o lungime insuportabilă. Dacă petrece în felul acesta un an întreg, vede că toate zilele au fost la fel și cum memoria nu le notează succesiunea printr-un mare număr de evenimente, i se pare că s-au desfășurat cu o rapiditate uimitoare.

Dacă, dimpotrivă, și-ar petrece zilele într-o stare care-i place și dacă fiecare din aceste zile ar putea să dea loc la cîte un eveniment neobișnuit, statuia abia ar observa cît timp rămîne soarele la orizont și fiecare zi i s-ar părea uimitor de scurtă. În schimb, un an i-ar părea lung, pentru că l-ar retrăi ca succesiunea unui mare număr de zile însemnate fiecare printr-o serie de evenimente.

Iată de ce, cînd n-avem ce face, ne plîngem că zilele trec încet și că anii trec repede. În schimb, cînd sîntem ocupați, ni se pare că toate zilele sînt scurte, iar anii lungi. Zilele sînt scurte, fiindcă nu dăm nici o atenție timpului măsurat de revoluțiile soarelui, iar anii sînt lungi, fiindcă amintirea lor constituie o serie de întîmplări care presupun o durată considerabilă.

Capitolul VIII

DESPRE FELUL ÎN CARE VĂZUL, ÎMBINAT CU PIPĂITUL, NE DĂ O OARECARE CUNOȘTINȚĂ DESPRE DURATA SOMNULUI ȘI NE ÎNVAȚĂ SĂ FACEM DEOSEBIREA ÎNTRE STAREA DE VIS ȘI CEA DE VEGHE

1. Dacă statuia noastră adoarme la răsăritul soarelui și se trezește în clipa cînd el e la asfințit, își va spune că somnul ei a avut o anumită durată ; și dacă nu-și amintește de nici un vis, statuia va crede că a durat fără să fi gîndit [277]. S-ar putea însă, să greșească : poate că somnul ei n-a fost destul de adînc, pentru a-i suspenda cu desăvîrșire activitatea facultăților sufletului.

2. Dacă, dimpotrivă, își amintește că a visat, are o posibilitate în plus de a fi sigură de durata somnului. Dar după ce va putea recunoaște că visele sînt numai o iluzie ? După contradicția izbitoare pe care o prezintă față de cunoștințele pe care le avea înainte de a adormi, cunoștințe pe care le păstrează cînd se trezește.

Să presupunem, de pildă, că în timpul somnului statuia a crezut că vede niște lucruri tare ciudate și că cu puțin înainte de a se trezi i s-a părut că se află într-un loc unde n-a mai fost niciodată. Bineînțeles, se miră că la deșteptare nu se mai găsește tot acolo, că, dimpotrivă, recunoaște locul unde s-a culcat, că deschide ochii ca și cum de multă vreme n-ar mai fi văzut lumina și că în fine membrele ei reîncep să funcționeze ca după o perioadă de repaus perfect. Ea nu-și dă încă seama dacă s-a înșelat adineauri sau dacă se înșală acum. S-ar părea că are tot atîta dreptate să creadă că a schimbat locul sau că nu l-a schimbat. Dar după ce visele s-au repetat de mai multe ori, își dă seama de o anumită neorînduială, de faptul că ideile ei sînt totdeauna în contradicție atît cu starea de veghe care le succede cît și cu cea care le-a precedat ; iată de ce consideră că sînt doar niște iluzii [278]. Căci, obișnuită să-și raporteze senzațiile în afară, nu le atribuie realitate decît dacă găsește obiecte la care să le poată raporta din nou.

Capitolul IX

DESPRE ÎNLĂNȚUIREA CUNOȘTINȚELOR, A ABSTRACȚIILOR ȘI A DORINȚELOR, ÎN CAZUL ÎMBINĂRII VĂZULUI, PIPĂITULUI, AUZULUI ȘI MIROSULUI

1. Am dovedit că senzațiile de lumină și de culoare se leagă de ideile de spațiu, mărime și formă, prin mijlocirea judecăților. La început, statuia face aceste judecăți cînd corpurile acționează în același timp asupra văzului și asupra pipăitului ei ; după aceea ele îi devin atît de familiare încît statuia noastră le

reia chiar cînd obiectul nu-i impresionează decît ochii şi îşi formează aceleaşi idei ca şi cum văzul şi pipăitul ar continua să judece împreună.

În felul acesta, lumina şi culorile devin calităţi ale obiectelor, legîndu-se cu noţiunea de întindere, bază a tuturor ideilor din care se formează memoria.

Lanţul cunoştinţelor creşte deci, în urma acestui fapt, combinaţiile devin mai variate şi ideile interceptate ocazionează în timpul somnului mii de asociaţii diferite. Deşi înconjurată de întuneric, statuia va vedea în vis obiecte scăldate în aceeaşi lumină şi zugrăvite în aceleaşi culori ca în plină zi.

2. Noţiunea ce şi-o va forma despre ceea ce noi numim *senzaţie*, va fi mai generală. Căci, ştiind că lumina şi culorile îi sînt transmise de un anumit organ, le va considera din acest punct de vedere şi va ajunge să deosebească patru feluri de senzaţii [279].

3. Cînd era limitată la simţul văzului, o culoare era doar o modificare particulară a sufletului ei. Acum, fiecare culoare devine o idee abstractă şi generală, fiindcă o întîlneşte la mai multe corpuri. Iată încă un mijloc care-i serveşte să distribuie obiectele în clase diferite [280].

4. Unindu-se cu pipăitul, văzul, care era aproape pasiv cînd statuia nu avea alt simţ, devine mai activ, căci s-a deprins să folosească puterea ce i-a fost dată în scopul de a fixa obiectele. Nu aşteaptă acţiunea lor asupra ei, ci le iese în întîmpinare. Într-un cuvînt, statuia a învăţat să privească.

5. Dat fiind că activitatea vederii creşte, ochii vor deveni tot mai mult sediul dorinţei. Am văzut [281] că dorinţa se află în acţiunea facultăţilor excitate de neliniştea pe care o produce privarea de o plăcere.

6. Atunci imaginaţia va înceta să reînvie culorile cu aceeaşi vigoare, căci cu cît ne procurăm mai uşor senzaţiile, cu atît facem mai puţine eforturi pentru a ni le închipui.

7. În sfîrşit, statuia devenind capabilă de atenţie datorită văzului, ca şi datorită celorlalte trei simţuri, va putea să se dispenseze de sunete şi mirosuri, contemplînd cu băgare de seamă un obiect colorat. Aşa se face că simţurile au unul asupra altuia aceeaşi autoritate pe care o are imaginaţia asupra tuturora.

Capitolul X

DESPRE GUST ÎMBINAT CU PIPĂITUL

1. Educaţia gustului se face atît de repede încît abia ne dăm seama că are nevoie de o perioadă de ucenicie. Era normal să se întîmple aşa, fiindcă gustul e necesar conservării noastre, chiar din primele clipe după ce ne-am născut.

2. Foamea nu poate încă să aibă un obiect bine determinat cînd statuia o simte pentru prima oară, dat fiind că mijloacele care o pot uşura îi sînt absolut necunoscute. Ea nu doreşte deci, nici un fel de hrană, doreşte numai să scape de o stare neplăcută şi pentru aceasta se lasă în voia tuturor senzaţiilor plăcute pe care le cunoaşte. Este singurul leac la îndemînă, singurul care o face să-şi uite într-o anumită măsură, suferinţa.

3. Dar neliniştea ei creşte, se împrăştie în tot corpul şi se fixează cu deosebire pe buze şi în gură. Atunci începe să apuce cu dinţii tot ce găseşte la îndemînă, muşcă piatra sau pămîntul, paşte iarbă şi alege întîi drept hrană lucrurile care rezistă mai puţin la eforturile sale. Mulţumită de o hrană care i-a alinat suferinţa, nu se gîndeşte să-şi caute alta mai bună. Pentru moment, mîncarea îi face plăcere numai pentru că îi împrăştie foamea.

4. Dar găsind altă dată nişte fructe ale căror culori şi arome îi farmecă simţurile, pune mîna pe ele. Neliniştea care o cuprinde ori de cîte ori îi e din nou foame, o îndeamnă în mod firesc să se repeadă la toate obiectele care-i pot face plăcere. Fructul acesta i-a rămas între degete şi ea îşi aţinteşte ochii asupra lui, apoi îl miroase cu o atenţie sporită. Foamea creşte, statuia muşcă din fruct, sperînd doar o alinare a suferinţei sale. Dar ce desfătare ! Cu cîtă plăcere se desfată din acest suc delicios ! Cum să reziste ispitei de a mînca din el, de a mînca iar ? !

5. După ce a repetat de mai multe ori această experienţă [1],

[1] Aşa procedează natura pentru a ne determina să găsim nevoilor noastre soluţii ale căror urmări încă nu le putem cunoaşte. Fenomenul acesta poate fi urmărit foarte bine la un nou-născut. Neliniştea trece din stomac la obraz şi la gură, îl face să apuce sînul cum ar fi apucat orice alt obiect, să mişte buzele în toate sensurile pînă găseşte posibilitatea să sugă laptele destinat să-l hrănească. Atunci plăcerea resimţită îl determină să repete aceleaşi mişcări şi copilul face tot ce e necesar pentru a se păstra în viaţă.

statuia ştie că are o nevoie nouă, descoperă organul cu ajutorul căruia şi-o poate satisface şi învaţă care obiecte sînt cele mai potrivite în acest scop. Din acest moment, foamea nu mai e ca altă dată un sentiment fără scop definit, ci stimulează toate facultăţile în vederea procurării a tot ceea ce i-o poate potoli.

Capitolul XI

OBSERVAŢII GENERALE ASUPRA ÎMBINĂRII CELOR CINCI SIMŢURI

Din clipa în care simte nevoia de hrană, statuia noastră va deveni un obiectiv pentru un mare număr de observaţii. Dar mai înainte de a cerceta în amănunt toate împrejurările ce le vor prilejui, să examinăm ce e comun în alianţa dintre fiecare simţ în parte şi pipăitul.

1. Cînd posedă în acelaşi timp pipăitul şi mirosul, statuia observă calităţile corpurilor datorită raporturilor dintre ele şi aceste două simţuri şi-şi alcătuieşte ideile generale a două feluri de senzaţii : senzaţia tactilă şi cea olfactivă ; căci atunci nu poate să confunde într-o singură clasă impresii exercitate asupra a două organe atît de diferite.

La fel se întîmplă cînd acestor două simţuri le adăugăm auzul, vederea şi gustul. Aşadar, statuia ştie în general că are cinci feluri de senzaţii.

Dacă presupunem atunci că, reflectînd asupra corpurilor, le va examina calităţile fără să se gîndească la cele cinci feluri deosebite în care ele acţionează asupra organelor sale, statuia va avea o noţiune generală despre senzaţii, adică va alcătui o singură clasă din toate impresiile pe care le fac corpurile asupra ei. Şi această idee este mai generală dacă statuia are trei simţuri decît dacă are numai două, mai generală dacă are patru simţuri decît dacă are numai trei etc.

2. Lipsită de simţul tactil, era incapabilă să-şi exercite prin ea însăşi vreunul din celelalte simţuri şi nu-şi putea procura plăcerea produsă de un miros, de un sunet, de o culoare sau de un gust decît în măsura în care imaginaţia sa lucra cu o forţă capabilă de a i le face prezente. Acum însă, cunoaşterea corpurilor mirositoare, sonore, palpabile şi gustoase, precum şi uşurinţa de a pune mîna pe ele sînt pentru ea un mijloc atît de comod de a obţine lucrul dorit încît imaginaţia sa nu mai trebuie să facă aceleaşi eforturi. Prin urmare, cu cît lucrurile acestea se vor afla mai la îndemîna ei, cu atît imaginaţia i se va exercita mai puţin asupra senzaţiilor pe care le-au făcut cunoscute acestea şi activitatea ei va scădea ; dar fiindcă mirosul, auzul, văzul şi gustul se vor fi exercitat mai mult, puterea lor de discernămînt va cîştiga în fineţe şi în întindere. Aşadar, prin alianţa lor cu pipăitul, aceste simţuri cîştigă destul pentru a despăgubi din plin statuia pentru ştirbirile ivite în privinţa imaginaţiei.

3. Cum senzaţiile au devenit pentru ea chiar calităţile obiectelor [282], nu-şi poate aminti de ele, nu şi le poate imagina şi nu le poate simţi fără să-şi reprezinte obiectele. În felul acesta, toate sînt introduse în cîteva din mănunchiurile pe care simţul tactil a determinat-o să le facă, devin proprietăţi ale întinderii, se leagă strîns de lanţul cunoştinţelor prin intermediul aceleiaşi idei fundamentale ca şi senzaţiile tactile şi atît memoria cît şi imaginaţia sînt mai bogate acum decît pe vremea cînd statuia nu avea încă folosinţa tuturor simţurilor.

4. Cînd am studiat separat mirosul, auzul, văzul şi gustul, am remarcat că statuia noastră rămînea pasivă faţă de impresiile comunicate de aceste simţuri. Astăzi însă poate fi activă în această privinţă în numeroase ocazii, căci dispune de mijloacele de a se lăsa în voia impresiilor produse de corpuri sau de a li se sustrage.

5. Am mai observat [283] că dorinţa consta doar în acţiunea facultăţilor sufletului, concentrate în jurul unui miros care lăsase o amintire. Dar o dată cu alianţa dintre miros şi pipăit, dorinţa poate să cuprindă şi acţiunea tuturor facultăţilor capabile să-i procure posesia unui corp mirositor. Astfel, cînd statuia doreşte o floare, mişcarea porneşte de la organul mirosului şi se răspîndeşte în tot trupul ; dorinţa devine atunci acţiunea tuturor facultăţilor de care este capabilă.

Același lucru îl putem observa și în legătură cu celelalte simțuri. Căci după ce le-a făcut educația, pipăitul continuă să acționeze alături de ele, ori de cîte ori le poate da un ajutor. El participă la tot ce interesează celelalte simțuri, le învață să se ajute între ele ; lui îi datorează toate organele și toate facultățile noastre obișnuința de a se îndrepta spre obiectele proprii conservării noastre.

DESPRE NEVOILE, DESPRE ACTIVITATEA ȘI DESPRE IDEILE UNUI OM IZOLAT, CARE SE BUCURĂ DE TOATE SIMȚURILE [284]

Cine își amintește că am dovedit [285] în ce măsură semnele sînt necesare pentru obținerea unor idei distincte în toate domeniile, va fi ispitit să creadă că atribui adesea statuii mai multe cunoștințe decît poate ea să dobîndească.

Trebuie însă să facem deosebirea, așa cum am procedat mai sus [286], între cunoștințele teoretice și cele practice. Pentru primele avem nevoie de un limbaj, pentru că ele constau într-o serie de idei distincte și, prin urmare, pentru clasarea lor în ordine ca și pentru determinarea lor am avut nevoie de semne.

În schimb, cunoștințele practice sînt niște idei vagi, care ne reglementează acțiunile, fără să ne putem da seama în ce mod ne fac să acționăm [287]. Ele constau mai curînd în deprinderi, care sînt o consecință a judecăților noastre, decît în judecățile propriu-zise. Căci, o dată aceste deprinderi dobîndite, acționăm fără să putem observa judecățile care le întovărășesc și din acest motiv nu putem să ne dăm seama de ele. Atunci, deși procedăm așa cum trebuie, nu știm cum se întîmplă aceasta, sîntem inconștienți și ne supunem unui impuls, unui instinct pe care nu-l cunoaștem. Căci cuvintele *impuls* și *instinct* înseamnă, de fapt, unul și același lucru.

Sîntem de multă vreme siliți să admitem că în folosința pe care o dăm simțurilor noastre, intră neapărat și judecăți. Așadar, chiar dacă aș fi explicat prost modul în care statuia învață să se folosească de simțurile ei, nu e mai puțin adevărat că știe să judece. Dar aceste judecăți pe care nu le remarcă sînt instinctul care o călăuzește, iar deprinderile de a acționa, dobîndite conform acestor judecăți sînt ceea ce numesc *cunoștințe practice*. Dacă, pentru a aduce la cunoștință aceste judecăți, eu sînt nevoit să le dezvolt, nu pretind ca statuia să le dezvolte singură. Ea nu poate să facă acest lucru fiindcă, neavînd limbaj, nu are mijloace pentru a le analiza. Dar pentru a dobîndi deprinderi, îi este suficient să facă aceste judecăți, fără să aibă nevoie de a le remarca. Poate cineva să creadă că un copil nu începe să judece decît în clipa cînd începe să vorbească? Cu siguranță că n-ar simți nevoia să învețe o limbă, dacă n-ar avea nevoie să exprime niște judecăți. Așadar, a judecat înainte de clipa cînd începe să vorbească, adică înainte de clipa cînd, cu ajutorul cuvintelor, începe să-și analizeze gîndirea [288]: el nu spune acum decît ceea ce făcea înainte fără să o poată spune [289].

Capitolul I

CUM ÎNVAȚĂ OMUL ACESTA SĂ-ȘI SATISFACĂ NEVOILE ÎN URMA UNEI ALEGERI

1. Dacă ne închipuim că natura potrivește lucrurile în așa fel încît să prevină toate nevoile statuii noastre că, doritoare s-o înconjure cu tot felul de atenții, asemenea unei mame care se teme să nu-și schilodească copiii, o ferește pînă și de cele mai mici necazuri și-și asumă singură grija de a veghea la conservarea ei, situația aceasta ne va părea poate demnă de invidie. Dar cam ce ar fi un om de genul acesta? Ar fi ca un animal cufundat într-o stare de adîncă letargie. Animalul acesta are ființă dar rămîne ceea ce este și abia simte că există. Incapabil să observe obiectele din jur, e în același timp incapabil

să vadă ce se petrece în el; sufletul lui e deschis deopotrivă tuturor percepțiilor care-și fac drum pînă la el prin mijlocirea simțurilor. E oarecum asemenea unei oglinzi, primește mereu imagini noi, dar nu păstrează nici una dintre ele [290].

Într-adevăr, cînd ar putea avea prilejul un astfel de om să se ocupe de el sau de ceea ce se află în afara lui? Natura a luat totul asupra ei și i-a satisfăcut atît de complet nevoile, încît nu-i dă nici un motiv să dorească ceva. A vrut să-l ferească de orice neliniște și de orice durere; dar temîndu-se să facă din el un nenorocit, îl limitează la niște senzații pe care nu le poate prețui și care trec ca niște umbre.

2. Mă aștept deci ca natura să apară mai puțin grijulie de a preveni primejdiile ce l-ar putea amenința; că se mai bizuie și pe el, mulțumindu-se să-i dea la îndemînă tot ce e necesar satisfacerii nevoilor lui.

Trăind o existență îmbelșugată, statuia are dorințe, dar le poate satisface numaidecît. Întreaga natură pare să vegheze încă asupra ei: abia a îngăduit unei neplăceri cît de mici să-i strice tihna, și iată că pare să se căiască și are grijă să preîntîmpine sporirea neliniștii. Prin această vigilență o pune la adăpost de multe rele, dar îi răpește totodată un mare număr de plăceri. Neplăcerea e mică, dorința care decurge din ea n-are nici o importanță, obținerea imediată a obiectului dorit nu îngăduie ca o nevoie să crească prea mult, iar plăcerea care e adevăratul ei preț este proporțională cu lipsa de intensitate a nevoii.

Odihna statuii noastre fiind atît de puțin tulburată, echilibrul întregului corp se păstrează aproape totdeauna neschimbat și temperamentul [291] ei nu se alterează decît într-o mică măsură. Prin urmare, statuia se conservă vreme îndelungată; în schimb intensitatea existenței ei e foarte redusă și nu-i oferă decît foarte puțin.

3. Să schimbăm cadrul și să presupunem că statuia trebuie să înfrunte o serie de obstacole pentru a obține ceea ce dorește. În acest caz, nevoile persistă vreme îndelungată înainte de a fi satisfăcute. Neplăcerea, slabă la început, se accentuează pe nesimțite, se transformă în neliniște [292] și sfîrșește uneori în durere.

Atîta timp cît neliniștea e ușoară, dorința e slabă; statuia nu e prea grăbită să o satisfacă și o senzație puternică o poate distrage alungîndu-i neplăcerea. Dar dorința crește o dată cu

neliniștea și la un moment dat acționează cu atîta violență încît singurul leac este posesiunea. În acest moment, dorința se transformă în pasiune.

4. Cînd statuia își satisface pentru prima dată o nevoie, ea nu bănuiește că o va resimți din nou. Îndată ce nevoia a fost satisfăcută, statuia revine la liniștea inițială.

Astfel, fără să-și ia precauții pentru viitor, nu se gîndește decît la prezent și la modul de a evita neplăcerea produsă de o nevoie, în clipa cînd suferă.

5. În această stare rămîne cam atîta timp cît nevoile sînt reduse, puțin numeroase și pot fi satisfăcute fără înfruntarea unor obstacole numeroase. Obișnuită să-și reglementeze dorințele conform interesului provocat în ea de contrastul dintre plăceri și neplăceri, singură experiența necazurilor prin care trece, fiindcă nu le-a prevăzut, o poate determina să privească dincolo de situația momentană. Numai trecutul o poate învăța să citească în viitor.

Remarcînd însă curînd cît de des revin nevoile sale și suferința care o încearcă ori de cîte ori n-a izbutit să le pună capăt destul de repede, statuia se obișnuiește să le prevadă și să ia unele precauții pentru a le evita sau pentru a scăpa repede de ele. Chiar în momentele cînd n-o supără nimic, imaginația îi reamintește toate suferințele cărora le-a fost supusă și le reprezintă ca și cum ele ar fi gata să se abată din nou asupra ei. Imediat e cuprinsă de o neliniște asemănătoare cu aceea pe care ar putea s-o producă nevoia și care o face să sufere anticipat cam ceea ce ar suferi dacă ar simți această nevoie.

Cît de nefastă ar fi însă pentru ea imaginația dacă acestea ar fi singurele ei rezultate! Dar imediat aceasta evocă și obiectele care au curmat în repetate rînduri suferința statuii noastre. Din acest moment, o face să guste plăceri aproape tot atît de mari ca acelea pe care le dă posesiunea; s-ar spune că i-a inspirat îngrijorare față de o supărare îndepărtată numai pentru a-i procura o bucurie care anticipează viitorul.

Astfel, în timp ce teama [293] o amenință cu primejdii asemenea celor prin care a mai trecut și altădată, speranța îi dă încrederea că le va preveni sau că va putea să le înlăture; ambele se întrec pentru a-i ascunde sentimentul clipei de față, călăuzindu-i preocupările spre un moment care n-a venit încă, sau chiar nu va veni niciodată; ambele dau naștere nevoii de a lua măsuri de

precauție, precum și ingeniozității în această privință. Statuia oscilează deci pe rînd între aceste două pasiuni [294], după cum primejdiile se repetă și pot fi evitate cu mai multă sau mai puțină greutate; aceste pasiuni cîștigă zilnic forțe noi. Orice fleac o înspăimîntă sau, dimpotrivă, îi dă curaj. Cînd speră, imaginația suprimă toate obstacolele care-i stau în cale, îi prezintă lucrurile sub aspectul cel mai frumos și-i dă a înțelege că se va bucura de ele, iluzie care-i produce adesea o fericire mai mare decît posesia însăși. Cînd se teme, vede adunate în fața ei toate primejdiile, se simte amenințată, vede că se apropie clipa cînd o vor copleși, nu cunoaște nici o posibilitate de a le evita și ar fi poate mai puțin nenorocită dacă le-ar suferi cu adevărat.

În felul acesta, imaginația îi prezintă toate obiectele care au o oarecare legătură cu speranța sau cu teama. În sufletul ei domină cînd unul, cînd celălalt dintre aceste două sentimente, și uneori se cumpănesc atît de bine încît nu e chip să-ți dai seama care din ele e mai puternic. Menite să stimuleze statuia în vederea măsurilor necesare pentru conservarea ei, ele par să vegheze pentru a-i evita atît o fericire exagerată, cît și o nenorocire prea mare.

6. Învățînd din experiență mijloacele care-i pot alina sau preveni nevoile, statuia reflectează asupra alegerii ce trebuie să facă, examinează avantajele și dezavantajele prezentate de obiectele de care s-a ferit pînă acum sau pe care, dimpotrivă, le-a preferat, își amintește de greșelile pe care le-a făcut fiindcă a luat adesea hotărîri pripite și a ascultat orbește de prima pornire a pasiunilor sale. Îi pare rău că n-a avut o purtare mai bună, simte că de-acum înainte depinde numai de ea să se lase călăuzită de cunoștințele dobîndite și, obișnuindu-se să facă uz de ele, învață treptat să reziste dorințelor sau chiar să și le înfrîngă. În felul acesta, dorind să evite durerea, face să scadă autoritatea pasiunilor, pentru a o spori pe aceea pe care rațiunea trebuie s-o aibă asupra voinței și pentru a deveni liberă [1].

7. În această situație, statuia cercetează cu atît mai mult obiectele care pot contribui la plăcerile sau la neplăcerile ei, cu cît știe că a suferit fiindcă nu le-a cunoscut îndeajuns; mai știe din experiență că depinde numai de ea să le cunoască mai bine. Astfel, face cercetări într-o ordine determinată de nevoile sale.

[1] Vezi Disertația de la sfîrșitul acestui tratat [295].

Cele mai puternice şi cele mai dese sînt deci acelea care o îndeamnă să facă primele cercetări.

8. Dintre ele face parte nevoia de hrană care e cea mai necesară conservării sale. Potolindu-şi foamea, statuia îşi reîmprospătează forţele ; şi simte că e important s-o facă pentru a se bucura de toate facultăţile ei. Nici o altă nevoie nu-i atît de importantă ca aceasta. Văzul, pipăitul, auzul şi mirosul par create numai pentru a descoperi şi a procura ceea ce poate face plăcere gustului. Iată deci, că statuia manifestă un interes nou faţă de ceea ce oferă natura privirilor ei. Curiozitatea ei nu se mai mărgineşte să distingă culoarea obiectelor, mirosul, forma lor etc. Dacă le examinează potrivit acestor calităţi, o face pentru a le recunoaşte pe cele ce o pot hrăni. Aşadar, nu priveşte, nu atinge, nu miroase un fruct din care a mîncat odată fără să nu judece dacă e bun sau rău la gust. Această judecată sporeşte plăcerea de a-l vedea, de a-l pipăi şi de a-l mirosi ; gustul o face să pretuiască şi mai mult celelalte simţuri [296]. Gustul are mai ales o mare analogie cu mirosul. Parfumul fructelor o interesa mult mai puţin mai înainte de a fi avut organul gustului, iar gustul şi-ar pierde toată fineţea dacă statuia ar fi lipsită de miros. Dar îndată ce are aceste două simţuri, senzaţiile lor se contopesc, devenind astfel şi mai plăcute.

Statuia îşi orînduieşte acum ideile cu totul altfel decît înainte pentru că nevoia care-i determină facultăţile este şi ea foarte diferită de cele care i-au dat impuls pînă atunci. Obiecte cărora nu le acordase încă nici o atenţie îi trezesc interesul ; şi cele care o pot hrăni sînt totodată cele pe care le împarte în mai multe clase. Văzînd că au o anumită culoare, un anumit miros, o anumită formă şi un anumit gust în acelaşi timp, îşi formează idei complexe despre ele, iar după ce a examinat calităţile comune mai multora din ele, ea îşi formează idei abstracte şi generale [297].

9. Statuia compară obiectele între ele şi doreşte să mănînce de preferinţă din acele fructe la care-şi aminteşte că a găsit gustul cel mai plăcut. După aceea se obişnuieşte treptat cu această hrană ; şi obişnuinţa de a o folosi devine uneori atît de mare încît are tot atîta influenţă asupra alegerii cît şi asupra plăcerii înseşi.

Aşadar, la plăcerea pe care o găseşte în mîncare adaugă în curînd şi judecăţile. Dacă n-ar fi aşa, statuia ar mînca numai fiindcă trebuie să se hrănească. Cînd judecă însă : *e bun, e excelent, e mai bun decît orice*, simte nevoie să aibă senzaţia produsă de un fruct. Ceea ce-i ajunge atunci pentru hrană nu ajunge ca să-i facă plăcere. Există acum în ea două nevoi, una provocată de absenţa hranei, cealaltă de absenţa unui gust care merită să fie preferat ; aceasta din urmă este o foame care o înşală uneori şi o împinge să mănînce mai mult decît îi este necesar.

10. Dar cu timpul, gustul pentru un anumit gen de fructe se toceşte ; în acest caz, sau se satură cu totul de ele, sau, dacă le mai mănîncă, o face numai din obişnuinţă. În acest ultim caz, le consumă sperînd mereu să regăsească plăcerea de altădată. S-a deprins atît de mult cu aceste fructe, încît îşi închipuie de fiecare dată că va resimţi o plăcere pentru care ea nu mai e potrivită şi această idee contribuie să-i întreţină dorinţa.

Înşelată în speranţele ei, dorinţa nu face decît să-i sporească la culme. Încearcă din nou pînă cînd nu mai poate continua.

Iată cum excesele la care ajunge au uneori drept cauză o deprindere dobîndită şi umbra unei plăceri pe care imaginaţia o învie mereu, dar care îi scapă totdeauna.

11. Statuia noastră îşi primeşte pedeapsa cuvenită. Durerea o previne în curînd că scopul plăcerii nu este numai s-o facă fericită pentru moment, ci, totodată, să contribuie la conservarea ei, sau mai bine-zis, să-i refacă forţele în vederea recăpătării facultăţilor ; căci ea nu ştie ce înseamnă : a se conserva.

12. Dacă în dragostea ce-i poartă, natura ar fi legat de aceste rezultate numai sentimente plăcute, ar fi înşelat-o şi s-ar fi înşelat ea însăşi ; iar statuia, crezînd că e pe urmele fericirii, s-ar fi îndreptat spre propriul ei sfîrşit.

Dar repetarea acestor avertismente trebuie s-o înveţe în cele din urmă că e obligată să-şi înfrîneze dorinţele. Căci nimic nu e mai firesc decît să deduci că ceea ce se întîmplă mereu după un anumit fapt este efectul lui.

Din această clipă, ori de cîte ori statuia noastră va avea asemenea dorinţe, imaginaţia îi va zugrăvi toate suferinţele îndurate. Spectacolul acesta îi va insufla teamă chiar şi faţă de obiectele care îi plac mai mult, astfel că se va afla între două nelinişti în luptă una cu alta.

Dacă ideea suferinţelor se trezeşte fără prea multă tărie, teama va fi slabă şi nu va opune decît puţină rezistenţă. Dacă e violentă, teama va fi mare şi o va ţine locului vreme mai îndelungată. În sfîrşit, va putea atinge măsura în care, făcînd să

piară orice dorință, va inspira dezgust față de un obiect, dorit altădată cu ardoare.

Iată cum, pusă în același timp în fața plăcerii dar și a primejdiei de a alege fructele care-i plac cel mai mult, statuia noastră va învăța să se hrănească mai cu socoteală. Întîmpinînd mai multe dificultăți în calea satisfacerii dorințelor sale va ajunge să aibă nevoi mai mari. Căci nu-i de ajuns să găsească o soluție pentru neliniștea ce-i provoacă nevoia de hrană ; ea mai trebuie să-și potolească și neliniștea pricinuită de absența unei plăceri, dar s-o potolească fără nici o primejdie.

Capitolul II

DESPRE SITUAȚIA UNUI OM LĂSAT ÎN VOIA LUI ȘI DESPRE MODUL ÎN CARE ACCIDENTELE CE-L PÎNDESC CONTRIBUIE LA EDUCAREA SA

1. Știind care obiecte o pot hrăni, statuia va fi mai mult sau mai puțin preocupată de grija mîncării, potrivit cu obstacolele ce va avea de înfruntat. Astfel, ne-o putem închipui într-un loc unde, absorbită de această nevoie, n-ar mai putea dobîndi alte cunoștințe.

Dacă împuținăm obstacolele, va fi numaidecît solicitată de plăcerile care se oferă fiecăruia dintre simțurile ei și se va interesa de tot ce le izbește. Prin urmare, totul îi va întreține, îi va stimula și-i va mări curiozitatea ; atunci va trece pe rînd de la examinarea obiectelor care o pot hrăni, la aceea a tuturor lucrurilor care o înconjură.

2. În curînd, curiozitatea o împinge să se cerceteze ea însăși. Își examinează simțurile și impresiile transmise de ele, plăcerile, suferințele, nevoile, posibilitățile de a și le satisface și-și alcătuiește un fel de plan ca să știe ce trebuie să evite și ce trebuie să caute.

3. Alteori, cercetează mai ales obiectele care-i atrag atenția și le împarte în diferite clase după deosebirile ce remarcă la ele ; numărul noțiunilor abstracte ce posedă crește în măsura în care curiozitatea ei e stimulată de plăcerea de a vedea, de a simți, de a gusta, de a auzi, de a pipăi.

Dacă curiozitatea îi călăuzește ochii asupra animalelor, vede că acestea se mișcă și se hrănesc ca și ea, că au membre pentru a apuca ceea ce le place, ochi pentru a se conduce, arme pentru a ataca sau pentru a se apăra, agilitate sau îndemînare pentru a evita primejdiile, inteligență pentru a întinde o cursă. Ea distinge între ele aceste animale după aspect, după culoare și mai ales după însușirile care o surprind mai tare.

Se miră cînd le vede luptîndu-se între ele, dar se miră și mai tare cînd observă că cel slab, sfîșiat de cel mai tare, cade însîngerat și nu mai face nici o mișcare. Un astfel de spectacol îi înfățișează în mod sensibil trecerea de la viață la moarte, dar nu crede că și ea ar putea sfîrși în același fel. I se pare atît de normal să trăiască încît nu-și poate imagina cum ar putea fi lipsită de viață. Știe numai că e expusă durerii, că unele obiecte o pot răni, o pot sfîșia, dar experiența a învățat-o să le cunoască și să le evite.

Așadar, statuia noastră trăiește fără nici o grijă, înconjurată de animale care se războiesc între ele. Universul e un teatru în care ea e numai un spectator și nu prevede că sîngele ei se va revărsa vreodată pe scenă [298].

4. Dar iată că un dușman se îndreaptă spre ea. Necunoscînd pericolul care o amenință, statuia nu se gîndește să-l evite și face o experiență crudă. Se apără. E din fericire destul de voinică pentru a evita o parte din loviturile care sînt îndreptate împotriva ei și scapă ; rănile pe care le-a primit nu sînt prea grave. Dar ideea acestui animal îi rămîne întipărită în minte și se leagă de toate împrejurările în care a fost atacată de el. Dacă a surprins-o într-o pădure, vederea unui copac sau foșnetul frunzelor îi vor evoca primejdia. E foarte speriată fiindcă e slabă și simte cum îi reînvie teama, fiindcă nu știe încă ce măsuri de precauție sînt necesare în situația ei ; orice o îngrozește pentru că ideea pericolului este atît de strîns legată de tot ce întîlnește în cale, încît nu mai știe să deosebească ce trebuie să evite. Un miel o

înspăimîntă ; pentru a îndrăzni să-l înfrunte, i-ar trebui un curaj pe care nu-l poate avea încă.

După ce primul moment de tulburare a trecut, e aproape surprinsă văzînd că unele animale fug de ea. Le vede fugind încă o dată, le vede fugind totdeauna şi se asigură, în sfîrşit, că n-are motiv să se sperie de ele.

Dar abia i-a trecut neliniştea şi primul ei duşman se iveşte din nou sau vine un altul care o atacă. Scapă şi de această primejdie, dar nu rămîne neatinsă.

5. Aceste soiuri de accidente o îngrijorează şi o tulbură pe măsură ce se înmulţesc şi au urmări mai supărătoare. Teama pe care i-o provoacă o face să tremure puternic din tot corpul. Primejdiile trec dar tremurul ei persistă, ori se reînnoieşte mereu, reamintindu-i de primejdie. Nefiind în stare de a face deosebirea între împrejurări, după cum e mai mult sau mai puţin probabil că se află la adăpost de asemenea evenimente, e tot atît de îngrijorată din cauza unei primejdii îndepărtate cît e îngrijorată de o primejdie iminentă : adesea, prima îi inspiră o teamă mai mare. Se fereşte de amîndouă deopotrivă, pentru că simte cît e de slabă în caz că a aşteptat prea mult ca să se pună la adăpost. Astfel, teama devenind mai activă decît speranţa, statuia îi urmăreşte cu mai multă atenţie fazele ; şi măsurile de precauţie pe care le ia pentru a se feri de suferinţele la care se expune, sînt în număr mult mai mare decît prevederile ce i-ar asigura bunurile de care se poate bucura. Se sileşte deci, să cunoască animalele care o duşmănesc şi evită locurile unde par să se adăpostească ; îşi dă seama ce o pîndeşte după loviturile îndreptate de aceste animale împotriva celor mai slabe decît ele. Teama acestora îi sporeşte propria teamă, fuga şi strigătele lor o previn de primejdia care o ameninţă. Atunci sau face eforturi ca s-o evite prin isteţime, sau apucă, dorind să se apere, tot ce întîmplarea îi pune la îndemînă ; înlocuieşte prin inteligenţă, dar după multă vreme, armele pe care i le-a precupeţit natura ; încetul cu încetul învaţă să se apere, e victorioasă în luptă şi măgulită de succese, capătă un curaj care o pune uneori deasupra pericolului sau chiar o umple de îndrăzneală. Atunci totul se schimbă pentru ea. Are vederi şi interese noi, curiozitatea ei se îndreaptă şi spre alte obiecte şi adesea, mai ocupată fiind să se apere decît să-şi caute hrană, singura ei grijă este să lupte cu succes.

6. Curînd e expusă la noi suferinţe. Aproape pe neaşteptate anotimpul se schimbă, plantele se usucă, locurile devin sterpe şi aerul pe care-l respiră începe s-o supere în tot trupul ; atunci învaţă să se îmbrace cu tot ce-i poate da căldură şi să se refugieze în locuri unde e mai adăpostită de asprimea vremii [299].

Totuşi, fiindcă riscă să sufere multă vreme de lipsa totală a hranei, începe să facă uz de superioritatea pe care isteţimea sau forţa i-o dau asupra cîtorva animale : pe acestea le atacă, le prinde şi le mănîncă. Cum nu-i mai rămîne altă posibilitate de a-şi procura hrana, recurge la viclenie, îşi confecţionează arme şi reuşeşte cu atît mai mult în această direcţie cu cît lupta în sine devine pentru ea tot atît de importantă ca şi hrana. Iat-o deci în luptă cu toate animalele, fie pentru a ataca, fie pentru a se apăra.

În felul acesta, experienţa îi dă lecţii pe care adesea îi cere să le plătească cu sîngele ei. Dar cum ar putea să-i facă o educaţie mai puţin costisitoare ?

7. Hrana, măsurile de prevedere sau apărarea împotriva accidentelor, satisfacerea curiozităţii, iată toate nevoile fireşti ale statuii noastre. Ele îi pun pe rînd în mişcare façultăţile şi stau la baza cunoştinţelor pe care le dobîndeşte. Uneori se ridică deasupra împrejurărilor şi lasă frîu liber dorinţelor sale ; alteori le rămîne supusă şi-şi urzeşte singură nenorocirile. Dacă victoriile sînt întrerupte de înfrîngeri, înfrîngerile sînt reparate în schimb de victorii : aceste fapte par să contribuie alternativ la necazurile şi la plăcerile ei. Prin urmare, statuia pluteşte între încredere şi nesiguranţă şi, tîrîndu-şi după ea speranţele şi temerile, se află la tot pasul între fericire şi catastrofă. Singură experienţa o ridică pe nesimţite deasupra primejdiilor, îi dă cunoştinţele necesare conservării ei şi o determină să dobîndească toate deprinderile care trebuie s-o călăuzească. Dar după cum fără experienţă n-ar exista cunoştinţe, n-ar exista nici experienţă fără nevoi, nici nevoi fără alternativa între plăceri şi neplăceri. Aşadar, totul ne apare că izvorăşte din principiul enunţat încă din primele pagini ale acestei lucrări [300].

Ne vom ocupa acum de judecăţile statuii asupra obiectelor, potrivit contribuţiei lor la plăcerile sau neplăcerile sale.

Capitolul III

DESPRE JUDECĂȚILE ASUPRA BUNĂTĂȚII ȘI FRUMUSEȚII LUCRURILOR, AȘA CUM LE FORMULEAZĂ UN OM LĂSAT ÎN VOIA LUI

1. Cuvintele *bunătate și frumusețe* [301] desemnează acele calități prin care lucrurile contribuie la plăcerile noastre. Prin urmare, orice ființă sensibilă are idei despre o bunătate și despre o frumusețe relative la ea.

Într-adevăr, se numește *bun* ceea ce place mirosului sau gustului și se numește *frumos* ceea ce place vederii, auzului sau pipăitului.

Binele și frumosul sînt relative și la pasiuni sau la spirit. Ceea ce desfată pasiunile e bun, ceea ce place spiritului e frumos, iar ceea ce place în același timp pasiunilor și spiritului este și bun și frumos.

2. Statuia noastră cunoaște mirosuri și gusturi plăcute, precum și obiecte care-i trezesc pasiunile ; așadar ea are ideea a ce este bun. Mai cunoaște și obiecte pe care le vede, le aude, le pipăie și la care spiritul ei se gîndește cu plăcere ; așadar are și ideea a ce e frumos.

3. O consecință a acestei situații este că bunul și frumosul nu sînt absolute, ci variază potrivit caracterului celui care le judecă și potrivit structurii sale [1].

4. Bunul și frumosul își fac servicii reciproce. Statuia privește o piersică și-i place pentru că e viu colorată ; în ochii ei, piersica e frumoasă. Imediat după aceea gustul ei îi revine în minte, atunci o privește cu și mai multă plăcere, găsind-o și mai frumoasă.

Statuia mănîncă această piersică și plăcerea produsă de vederea ei vine să se adauge plăcerii de a gusta din ea, făcînd-o și mai bună.

[1] Titlul acestui capitol nu trebuie pierdut din vedere. Ne gîndim la un om care trăiește singur, fără să examinăm care e bunătatea sau frumusețea lucrurilor, ci numai ce fel de judecăți cu privire la ele poate el să facă. Nu tot ceea ce judecă el că e bun va fi bun din punct de vedere moral, după cum nu tot ce va găsi el frumos va fi într-adevăr așa [302].

5. Utilitatea contribuie la bunătatea și la frumusețea lucrurilor. Fructele bune și frumoase numai pentru plăcerea de a le vedea și a le gusta sînt mai bune și mai frumoase cînd ne gîndim că ne pot reface forțele.

6. Noutatea și raritatea își aduc și ele contribuția : căci surprinderea produsă de un obiect bun și frumos prin el însuși, împreună cu greutatea de a intra în posesia lui, sporesc plăcerea ce procură.

7. Bunătatea și frumusețea lucrurilor constă într-o singură idee sau în mai multe idei avînd anumite raporturi între ele. Un singur gust, un singur miros pot fi bune ; lumina este frumoasă, un sunet luat separat poate fi frumos.

Cînd sîntem însă în prezența mai multor idei, socotim că un obiect e mai bun sau mai frumos în măsura în care ideile despre el se deslușesc mai ușor și raporturile dintre ele pot fi observate mai bine ; căci în cazul acesta, el produce o plăcere mai mare. Un fruct în care deosebim mai multe gusturi la fel de plăcute e mai bun decît unul singur din aceste gusturi ; un obiect ale cărui culori își sporesc reciproc strălucirea e mai frumos decît lumina singură.

Organele nu pot surprinde în mod precis decît un anumit număr de senzații și spiritul poate compara numai un anumit număr de idei în același timp ; cînd sînt prea multe se produce o confuzie care dăunează plăcerii și, prin urmare, bunătății și frumuseții lucrurilor.

Un număr mic de senzații sau de idei se mai confundă dacă una dintre ele este cu mult mai pronunțată decît celelalte. Asta înseamnă că pentru a face simțite adevărata bunătate și adevărata frumusețe a lucrurilor, amestecul trebuie realizat în anumite proporții.

8. Statuia noastră poate cuprinde mai multe idei și mai multe raporturi datorită exercițiului organelor și spiritului său. Așadar, binele și frumosul depind și de folosința pe care s-a învățat s-o dea facultăților sale. Cutare lucru care a fost odată foarte bun sau foarte frumos, nu va mai fi astfel, la un moment dat, în timp ce un altul, căruia nu-i acordase nici o atenție, va deveni foarte bun și foarte frumos.

Acum, ca și în alte ocazii, statuia va judeca numai în raport cu ea. La început, își ia drept model obiectele care au o contribuție mai directă la fericirea ei și pe urmă le judecă pe celelalte

după aceste modele, avînd impresia că sînt cu atît mai frumoase cu cît asemănarea dintre ele e mai mare. Căci după ce a făcut această comparație, le privește cu o plăcere pe care n-o încercase încă. De pildă, un pom încărcat de fructe îi place și o determină să considere plăcută vederea altui arbore, care deși neroditor seamănă oarecum cu primul.

9. E cu neputință să ne închipuim toate diferitele judecăți pe care le va forma potrivit cu împrejurările ; ar fi, de altfel, o cercetare destul de inutilă. E de ajuns să observăm că statuia, ca și noi, cunoaște o bunătate reală și o frumusețe reală ; iar dacă ideile ei în aceste domenii sînt mai puțin numeroase, faptul e explicabil cînd ne gîndim că are mai puține nevoi, mai puține cunoștințe și mai puține pasiuni.

Capitolul IV

DESPRE JUDECĂȚILE CE POATE FORMA UN OM LĂSAT ÎN VOIA LUI ASUPRA OBIECTELOR DE CARE DEPINDE

1. Statuia simte în fiecare clipă dependența ei față de tot ce o înconjură. E drept că obiectele se conformează adesea dorințelor ei, dar, aproape tot atît de des, merg împotriva proiectelor ei, aducîndu-i necaz, sau îi dau numai o parte din fericirea la care rîvnește.

Convinsă că nu face ceva decît dacă așa vrea, ea crede că orice acțiune are la bază o intenție. Într-adevăr, ea nu poate judeca decît după observațiile pe care le face asupra ei însăși, și ar trebui să facă un număr foarte mare de observații ca să ajungă să-și ordoneze mai bine judecățile. Așadar, ea crede că orice obiect care-i place are gîndul de a-i face plăcere și că tot ce-i displace vrea să-i displacă. Pornind de aici, dragostea și ura ei devin pasiuni cu atît mai violente cu cît intenția de a contribui la fericirea sau la nenorocirea ei pare mai evidentă în acțiunile exercitate asupra sa.

2. Din această clipă, statuia nu se mai mulțumește să dorească plăcerile pe care obiectele i le pot procura sau îndepărtarea necazurilor cu care o amenință, ci vrea să le știe însuflețite de intenția de a-i face numai bine și de a-i evita orice suferință. Într-un cuvînt, ea vrea ca obiectele să-i fie favorabile și această dorință este un fel de rugă.

Pentru aceasta se adresează oarecum soarelui și, crezînd că lumina și căldura pe care le răspîndește au drept scop s-o lumineze și s-o încălzească, îl roagă să continue s-o lumineze și s-o încălzească [303]. Se adresează pomilor și le cere fructe, sigură fiind că depinde numai de ei ca să rodească ori să nu rodească. Într-un cuvînt, se adresează tuturor lucrurilor de care își închipuie că depinde.

Dacă i se întîmplă să sufere, fără să descopere în impresiile transmise de simțuri cauza acestor suferințe, se adresează durerii ca unui dușman invizibil pe care trebuie să-l împace. Astfel, universul se populează cu ființe vizibile și invizibile, pe care le roagă să contribuie la fericirea ei.

Acestea sînt primele idei care se nasc în mintea statuii cînd începe să cugete la dependența ei. Alte împrejurări vor da loc la alte judecăți și vor spori numărul greșelilor sale. Am indicat în altă carte [1] erorile provocate de superstiții, dar sfătuiesc cititorul să cerceteze lucrările filozofilor luminați, ca să vadă ce descoperiri poate face în această direcție rațiunea, cînd e bine îndrumată.

Capitolul V

DESPRE NESIGURANȚA JUDECĂȚILOR NOASTRE CU PRIVIRE LA EXISTENȚA CALITĂȚILOR SENSIBILE

1. Statuia noastră își amintește de bună seamă că a fost ea însăși sunet, gust, miros și culoare [305] ; ea știe cu cîtă greutate s-a obișnuit să-și raporteze în afară aceste senzații. Așadar, sunetele, gusturile, mirosurile și culorile există cu adevărat în obiecte ? [306]

[1] *Tratatul despre sisteme*, capitolul *Despre ghicire*[304].

Cine poate să i-o afirme cu certitudine? Bineînțeles că nu auzul, nici mirosul, nici gustul și nici văzul, fiindcă, prin ele însele, aceste simțuri nu-i pot da informații decît despre modificările pe care le încearcă. La început s-a simțit numai pe ea în impresiile la care sînt sensibile simțurile și dacă acum aceleași simțuri o fac să le fixeze sediul în corpuri, faptul se explică prin deprinderea dobîndită de a judeca în urma mărturiilor pipăitului! Există cel puțin un spațiu? Dar cînd simte că pipăie nu observă oare tot propriile ei modificări? Atunci nu merită să i se acorde pipăitului mai multă crezare decît celorlalte simțuri și fiindcă recunoaștem că sunetele, gusturile, mirosurile și culorile nu-și au sediul în obiecte, s-ar putea ca spațiul să fie și el inexistent [1].

2. E foarte posibil ca statuia să nu se oprească la aceste îndoieli. Poate că judecățile cu care s-a deprins nu-i vor îngădui să le nutrească. Totuși, mai curînd decît noi, ea ar putea să le prezinte pentru că știe mai bine cum a învățat să vadă, să audă, să miroase, să guste și să pipăie. Oricum ar fi, e inutil să aibă mai multă certitudine în această privință. Aparența calităților sensibile îi ajunge pentru a-i produce dorințe, pentru a-i îndruma

[1] *Dacă nu există întindere, va spune poate cineva, nu există nici corpuri. Eu nu spun că nu există întindere, ci doar că noi o observăm numai în propriile noastre senzații. De unde rezultă că nu vedem corpurile în ele însele. Poate că sînt întinse, poate că sînt chiar gustoase, sonore, colorate, mirositoare, poate că nu sînt nimic din toate acestea. Eu nu sprijin nici una dintre aceste două posibilități și aștept să probeze cineva că sînt ceea ce par a fi sau că sînt altceva, indiferent ce.*

Chiar dacă n-ar exista întindere, n-am avea nici un motiv să negăm existența corpurilor. Singurul lucru pe care am putea și ar trebui să-l deducem pe bună dreptate ar fi că toate corpurile prilejuiesc în noi senzații și au proprietăți despre care nu putem spune nimic cu siguranță.

Dar, va stărui cititorul, Biblia *a decretat că toate corpurile au întindere, iar dumneata faci ca faptul acesta să fie cel puțin îndoielnic.*

Dacă așa stau lucrurile, credința dă drept sigur ceea ce e îndoielnic în filozofie și nu văd nici o contradicție în aceasta. În asemenea caz, filozofui e obligat să aibă îndoieli cînd își consultă rațiunea, după cum e obligat să creadă cînd e luminat de revelație. Biblia *însă nu hotărăște nimic în această materie. Ea presupune că toate corpurile au întindere, după cum le presupune colorate, sonore etc. și nu încape îndoială că e vorba de una din problemele pe care Dumnezeu a vrut să le lase în seama disputelor filozofilor* [307].

purtarea și pentru a o face fericită sau nenorocită; iar dependența față de obiectele la care e silită să le raporteze nu-i îngăduie să se îndoiască de existența unor ființe în afara ei. Dar care e natura acestor ființe? Statuia nu știe acest lucru și nici noi nu-l știm. Nu știm decît că le dăm numele de *corpuri*.

Capitolul VI

DESPRE IDEILE ABSTRACTE ȘI GENERALE PE CARE LE POATE DOBÎNDI UN OM TRĂIND SINGURATIC

Istoria cunoștințelor statuii, așa cum am studiat-o, ne arată limpede cum distribuie ea ființele în diferite clase, potrivit relațiilor ce au cu nevoile ei; ne arată deci cum își creează noțiuni abstracte și generale. Dar pentru a înțelege mai bine natura ideilor ei, e necesar să intrăm în noi amănunte.

1. Toate ideile generale ale statuii au fost la început particulare. Ideea generală de portocală, de pildă, nu este la origine decît ideea unei anumite portocale.

2. Cînd simțurile au un obiect în fața lor, ideea particulară a acestui obiect este mănunchiul mai multor calități care se prezintă laolaltă. Ideea unei anumite portocale este culoarea, forma, gustul, mirosul, soliditatea, greutatea etc.

3. Cînd obiectul a încetat să acționeze asupra simțurilor, această idee particulară este amintirea a ceea ce s-a cunoscut prin intermediul vederii, gustului sau mirosului. Închideți ochii; ideea de lumină este amintirea unei impresii pe care ați avut-o. Nu puneți mîna pe nimic; ideea de soliditate este amintirea rezistenței pe care ați întîlnit-o cînd ați mînuit o serie de corpuri; și așa mai departe.

4. Să înlocuim prima portocală prin altele asemănătoare ei, pe care le privim, rînd pe rînd, una cîte una. Statuia noastră va crede mereu că vede aceeași portocală și va avea în privința aceasta numai o idee particulară.

Dacă vede două în acelaşi timp, recunoaşte numaidecît în fiecare din ele aceeaşi idee particulară care devine un model ; le compară cu acest model şi vede că se potrivesc între ele. În acelaşi fel va descoperi că ideea e comună pentru trei sau patru portocale şi o va generaliza cît îi va fi cu putinţă.

Ideea particulară a unui cal şi aceea a unei păsări vor deveni de asemenea generale cînd împrejurările vor prilejui comparaţia dintre mai mulţi cai şi mai multe păsări ; la fel se va întîmpla cu toate obiectele sensibile [308].

Neştiind să facă uz de nici un semn, statuia nu-şi poate clasa ideile în ordine şi, prin urmare, nu poate atinge gradul de generalizare la care am ajuns noi. Totuşi e cu neputinţă să nu aibă nici un fel de idei generale. Dacă un copil care încă nu vorbeşte n-ar avea idei destul de generale pentru a fi comune cel puţin la doi sau trei indivizi, nu l-am putea învăţa niciodată să vorbească, fiindcă nimeni nu poate începe să vorbească o limbă decît dacă a avut mai întîi ceva de spus, dacă a avut idei generale ; orice propoziţie cuprinde în mod necesar idei generale.

Avînd noţiunile generale de portocală, cal şi pasăre, statuia noastră le va distinge între ele din acelaşi motiv pentru care face distincţia între o portocală şi o pasăre, sau între o pasăre şi un cal. Va stabili deci raportul dintre fiecare individ şi modelul general a cărui idee şi-a format-o, adică clasa şi specia căreia îi aparţine.

Dar după cum un model care se potriveşte mai multor indivizi este o idee generală, tot astfel două-trei modele în interiorul cărora se instalează indivizi complet diferiţi sînt clase diferite sau, pentru a folosi limbajul filozofic, diferite specii de noţiuni generale.

5. Cînd statuia îşi aruncă ochii pe o cîmpie, zăreşte un număr de arbori, fără să-şi dea seama deocamdată de diferenţele dintre ei ; ea vede numai ce-i comun între ei, vede că au cu toţii ramuri şi frunze şi că trunchiurile lor se opresc în locul de unde începe creşterea. Iată modelul ideii generale de copac.

Apoi merge de la unul la celălalt, observă deosebirea dintre fructe, îşi face modele şi cu ajutorul lor distinge tot atîtea

feluri de arbori cîte specii de fructe observă. Aceste idei sînt mai puţin generale decît prima.

La fel îşi va crea ideea generală de animal dacă vede în depărtare mai multe animale fără să distingă diferenţele dintre ele. Le va împărţi în mai multe specii după ce va avea ocazia să vadă prin ce se deosebesc.

6. Prin urmare, statuia generalizează cu atît mai mult cu cît vede lucrurile într-un mod mai confuz, îşi alcătuieşte noţiuni cu atît mai puţin generale cu cît desluşeşte mai multe deosebiri în lucruri. De aci rezultă cît îi e de uşor să-şi facă idei generale [1].

La început, i se pare că toate merele, de pildă, se conformează aceluiaşi model. După aceea însă constată că nu fiecare din ele are un gust la fel de plăcut, şi din acest moment dorinţa de a avea plăcere şi teama de neplăcere o determină să le compare sub raporturile pe care le poate observa la ele. Atunci învaţă să le deosebească privindu-le, mirosindu-le, pipăindu-le, îşi creează diferite modele care să-i poată călăuzi alegerea şi le distribuie în tot atîtea clase cîte diferenţe a constatat.

7. Cît despre obiectele care n-o interesează nici prin plăcere, nici prin neplăcere, rămîn pierdute în mulţime şi statuia nu dobîndeşte nici o cunoştinţă în privinţa lor.

Pentru a ne convinge că se întîmplă aşa, e de ajuns să facem cîteva reflecţii asupra noastră. Toţi oamenii au aceleaşi senzaţii, dar oamenii din popor care muncesc din greu, aristocraţii dedaţi preocupărilor frivole şi filozofii, care şi-au creat o nevoie din studiul naturii, nu sînt sensibili nici la aceleaşi plăceri şi nici la aceleaşi neplăceri. Iată de ce, din senzaţii asemănătoare, ei ajung la cunoştinţe foarte diferite.

[1] Aşadar, distribuirea fiinţelor în diferite specii nu are la origine decît imperfecţiunea modului în care vedem. Aşadar, ea nu este întemeiată pe natura lucrurilor şi filozofii au greşit cînd au vrut să determine esenţa fiecărei specii de fiinţe. Totuşi, acesta a fost dintotdeauna obiectul cercetărilor lor. Explicaţia acestei greşeli trebuie căutată în convingerea lor că ideile au fost întipărite în noi de mîna lui Dumnezeu, care mai înainte de a ni le dărui consultase, fără îndoială, natura lucrurilor.

8. Aceasta este, aşadar, ordinea în care statuia noastră capătă idei de specie. La început nu distinge decît diferenţele cele mai sensibile şi are idei foarte generale, dar puţin numeroase.

Dacă e impresionată mai ales de culoare, va alcătui o singură clasă din mai multe specii de flori ; dacă o interesează volumul, un iepuraş şi o pisică vor însemna pentru ea o singură specie de animal.

Nevoile dîndu-i mai tîrziu ocazia să cerceteze obiectele din unghiul altor calităţi, va face specii subordonate primelor. Dintr-o noţiune generală vor izvorî altele mai puţin generale.

Aşadar, de la ideile particulare, ea trece brusc la cele mai generale, coborînd la altele mai puţin generale, pe măsură ce observă diferenţa dintre lucruri. Aşa se face că un copil care a dat numele de *aur* la tot ce e galben, capătă mai tîrziu ideile de aramă, de tombac şi realizează cu ajutorul unei idei generale alte idei, mai puţin generale.

9. După felul în care iau naştere aceste idei, este evident că ele nu vor înfăţişa statuii noastre decît calităţi diferit combinate. Ea vede, de pildă, soliditatea, întinderea, divizibilitatea, forma, mobilitatea adunate în orice lucru pe care pune mîna şi are, prin urmare, ideea de corp. Dar dacă aţi întreba-o ce înseamnă un corp şi dacă ar putea răspunde, ar arăta unul din ele şi ar spune : *asta e*, adică e ceva în care veţi găsi laolaltă soliditate, întindere, divizibilitate, formă etc.

10. Un filozof ar răspunde : *este o fiinţă, o substanţă întinsă, solidă* etc. Să comparăm aceste două răspunsuri şi vom vedea că filozoful nu cunoaşte natura corpului mai bine decît statuia. Singura lui superioritate — dacă o putem considera astfel — este că şi-a creat un limbaj care pare savant numai fiindcă nu e comun celorlalţi oameni. Căci, la drept vorbind, cuvintele *fiinţă* şi *substanţă* nu au nici o semnificaţie în plus decît are cuvîntul *asta* [309]

11. De aici trebuie să tragem concluzia că ideile statuii noastre cu privire la obiectele sensibile sînt confuze ; căci numesc confuză orice idee care nu reprezintă într-un mod distinct toate calităţile obiectului său. Dar nu există corp pe care să-l cunoască atît de perfect. Ea nu-i vede decît proprietăţile pe care le-a observat datorită nevoilor sale. Dacă ar avea mai multă pătrundere, ar descoperi un număr mai mare de calităţi şi dacă

ar putea pătrunde pînă la natura fiinţelor ar vedea că nu există două cu totul identice. Prin urmare numai pentru că le zăreşte confuz, poate să creadă că multe nu prezintă nici o deosebire între ele.

12. Cît despre noţiunile ei abstracte, unele sînt confuze, altele distincte [310].

De pildă, cunoaşte destul de bine un sunet pentru a-l deosebi de un miros, de un gust sau de orice alt sunet ; numai că, deşi sunetul e compus, ea are impresia că e simplu [1]. Mai multe culori amestecate o fac să creadă că vede una singură. Acelaşi lucru se petrece cu toate impresiile venite prin simţuri. Statuia nu deosebeşte, deci, toate impresiile simţurilor şi cunoaşte încă şi mai puţin cauzele care colaborează la alcătuirea fiecărei senzaţii. În domeniul acesta nu are decît noţiuni foarte confuze.

Dar aceleaşi senzaţii îi dau idei de mărime şi de formă şi dacă nu poate afirma cu certitudine care anume e mărimea şi forma corpurilor, nici să determine exact relaţiile dintre ele, ştie, în schimb, cum poate fi o mărime de două ori mai mare sau pe jumătate cît alta ; tot astfel cunoaşte foarte bine o linie, un triunghi, un pătrat. În acest caz, statuia are deci idei distincte. Pentru a ajunge aici e de ajuns să examineze dimensiunile, făcînd abstracţie de obiecte.

13. Din aceste două feluri de idei se nasc două feluri de adevăruri. Cînd statuia observă că un corp e triunghiular, face o judecată care poate deveni falsă, deoarece corpul acesta îşi poate schimba forma. Dar cînd observă că un triunghi are trei laturi, judecata ei e adevărată şi va fi totdeauna aşa fiindcă trei laturi determină ideea de triunghi. Aşadar, ori de cîte ori vrea să judece ce anume sînt lucrurile în ele însele, vede adevăruri care se schimbă sau care se pot schimba ; dimpotrivă, ori de cîte ori se mulţumeşte să-şi judece ideile distincte şi abstracte asupra mărimilor, dă peste adevăruri care nu se schimbă.

Prin urmare, numai cu ajutorul simţurilor, statuia obţine cunoştinţe de orice fel [311].

[1] Lucrul acesta e evident cînd e vorba de zgomot şi e tot atît de sigur cu privire la sunetele armonice, căci, după cîte s-a constatat, nu există unul care să nu fie triplu.

Capitolul VII

DESPRE UN OM GĂSIT ÎN PĂDURILE LITUANIEI

1. După cum am mai observat, s-ar putea întîmpla ca statuia noastră să fie atît de preocupată de grija de a-şi procura hrana încît să n-aibă nici un moment liber pentru a cerceta obiectele care o interesau înainte de a avea organul gustului. Trăind numai pentru a-şi satisface această nevoie imperioasă, plăcerile celorlalte simţuri n-ar mai putea s-o atragă şi ea n-ar mai lua în seamă obiectele care le pot produce. Fără să se mire, fără să arate curiozitate pentru ceva, ar înceta să reflecteze asupra a ceea ce a ştiut odată, ba chiar, în curînd, ar uita o parte din cunoştinţele căpătate ; ar uita cum a învăţat ceea ce ştie încă şi ar fi sigură că totdeauna a simţit, a auzit, a văzut şi a pipăit aşa cum simte, aude, vede şi pipăie acum. Absorbită în întregime de căutarea hranei, care presupunem că se găseşte foarte greu, ar duce o adevărată viaţă de animal. E flămîndă ? Atunci începe să circule şi umblă peste tot unde-şi aminteşte că a găsit altădată alimente. Dacă şi-a potolit foamea, repausul devine nevoia cea mai grabnică ; atunci rămîne locului şi adoarme.

În asemenea condiţii, nevoia de hrană amorţeşte deci în anumite privinţe facultăţile sufletului ei şi le solicită toată activitatea. Ba chiar e foarte posibil că, în loc de a se lăsa călăuzită de propria ei reflecţie, va învăţa o serie de lucruri de la animalele ce-i sînt mai cunoscute. Va umbla după felul lor, le va imita strigătele, va paşte iarbă sau îi va sfîşia pe cei pe care va putea să-i prindă. Sîntem atît de predispuşi la imitaţie, încît în locul ei nici chiar un Descartes n-ar învăţa să se ridice în două picioare, fiindcă ceea ce ar vedea în jurul lui l-ar face să renunţe la acest gînd.

2. Aceasta a fost probabil soarta unui copil de vreo zece ani, care trăia în tovărăşia urşilor şi care a fost găsit pe la 1694 în pădurile de la graniţa dintre Lituania şi Rusia [312]. Nu dădea nici un semn de judecată, mergea în patru labe, nu vorbea nici o limbă şi scotea nişte sunete care nu aveau nici o asemănare cu cele omeneşti. Multă vreme, fu incapabil să rostească o vorbă şi după aceea începu să pronunţe ca un sălbatic. De îndată ce putu să vorbească, i se puseră întrebări în legătură cu începuturile vieţii sale ; dar băiatul nu-şi mai amintea nimic de ea, după cum noi înşine nu ne mai amintim ce ni s-a întîmplat cînd eram în leagăn.

3. Cînd spunem că acest copil nu arăta în nici un fel că poate să judece, nu înseamnă că nu judeca îndeajuns pentru a veghea la conservarea lui ; dar reflecţia lui, preocupată pînă atunci de această singură grijă, nu avusese ocazia să se îndrepte şi asupra chestiunilor care ne interesează pe noi. Nu avea nici una dintre ideile pe care le-a dobîndit statuia noastră atunci cînd a fost supusă şi altor nevoi în afară de căutarea alimentelor, era lipsit de toate cunoştinţele pe care oamenii le datorează relaţiilor dintre ei [313]. Într-un cuvînt, părea că nu are judecată, nu fiindcă ar fi fost cu desăvîrşire lipsit de ea, ci pentru că judeca într-o măsură mai mică decît noi.

4. Uneori conştiinţa noastră, adică sentimentul celor ce se întîmplă în noi, fiind împărţită între numeroase percepţii care acţionează asupra noastră cu putere aproape egală, această conştiinţă este atît de slabă, încît nu ne mai amintim nimic din ce am simţit. În acest caz, abia ne mai dăm seama că existăm ; unele zile ar fugi ca clipele fără să le putem deosebi între ele şi am avea de mii de ori aceeaşi percepţie, fără să ne dăm seama că am avut-o şi altădată. Dar un om care a dobîndit un mare număr de idei şi s-a familiarizat cu ele nu poate rămîne multă vreme într-un fel de letargie ca aceasta. Cu cît provizia lui de idei e mai mare, cu atît avem motiv să credem că una dintre ele va avea prilej să se trezească, să-i stimuleze atenţia într-un mod deosebit şi să-l scuture din amorţeală. Copilul despre care am vorbit nu avusese acest ajutor. Facultăţile lui erau amorţite şi nu puteau fi zgîlţîite decît de nevoia de a căuta hrană ; viaţa lui avea aparenţa unui somn întrerupt numai de vise. Era deci firesc să-şi uite starea iniţială [314].

Totuşi, e de necrezut să fi uitat brusc de ea. Dacă, după cîteva zile, copilul ar fi fost dus din nou în pădurea unde fusese găsit, ar fi recunoscut, desigur, locurile unde trăise, şi-ar fi amintit de alimentele cu care se hrănise şi de mijloacele ce folosise pentru a şi le procura ; n-ar fi avut nevoie să înveţe din nou toate aceste lucruri ; amintirea lor însă ar fi fost înlăturată de idei noi şi mai ales de răstimpul îndelungat care se scursese

pînă în clipa cînd fusese în stare să răspundă întrebărilor ce i se puneau. Totuşi, pentru a ne asigura mai bine că aşa s-ar fi întîmplat, ar fi trebuit să-l ducem înapoi în pădurile unde fusese găsit. Deşi nu-şi amintea de aceste locuri cînd i se vorbea despre ele, poate că, văzîndu-le, le-ar fi recunoscut.

Capitolul VIII

DESPRE UN OM CARE ŞI-AR AMINTI CĂ A CĂPĂTAT PE RÎND FOLOSINŢA SIMŢURILOR

Presupunînd că statuia noastră şi-ar aminti de ordinea în care i-au fost acordate simţurile, ar fi de ajuns s-o punem să reflecteze asupra ei însăşi, pentru a avea desfăşurate din nou înaintea ochilor adevărurile principale pe care le-am demonstrat.

1. Ce sînt eu şi ce am fost ? s-ar întreba atunci statuia. Ce sînt sunetele, mirosurile, gusturile, culorile acestea pe care le-am luat pe rînd drept stări ale mele şi pe care obiectele vor să mi le răpească azi ? Ce este întinderea aceasta pe care o descopăr în mine şi dincolo de mine, nemărginită ? Să nu fie decît moduri diferite de a mă simţi ? Înainte de a fi căpătat vederea, spaţiile cereşti îmi erau necunoscute ; înainte de a fi putut face uz de membre, nu ştiam că există ceva în afară de mine. Mai mult decît atît : nu ştiam nici că am întindere. Eram un simplu punct cînd aveam un sentiment uniform. Ce este oare şirul de sentimente care a făcut din mine ceea ce sînt şi care a făcut, poate, ca ceea ce mă înconjură să fie faţă de mine aşa cum e ?

Nu mă simt decît pe mine şi văd în afară numai prin ceea ce simt în mine ; sau, mai bine zis, nu văd în afară, m-am deprins doar cu anumite judecăţi care-mi transportă senzaţiile acolo unde ele nu se află [315].

În primele clipe ale vieţii nu ştiam ce se întîmplă cu mine şi nu deslueam nimic în interiorul meu. Nu ştiam nimic despre

mine ; trăiam, e drept, dar fără dorinţe şi fără temeri şi eram numai în foarte mică măsură stăpînă asupra mea. Dacă aş fi continuat să trăiesc aşa, n-aş fi bănuit niciodată că viaţa mea poate cuprinde două momente [316].

Dar am pe rînd mai multe senzaţii, care umplu capacitatea mea de simţire potrivit cu gradele de suferinţă sau de plăcere care le întovărăşesc. În felul acesta, chiar după ce au dispărut din organele mele, ele persistă în memorie. Atenţia mea fiind împărţită între ele, le compar, judec în ce raporturi se află unele faţă de altele, îmi formez idei abstracte şi cunosc adevăruri generale.

Atunci toată activitatea de care sînt în stare se concentrează în acele feluri de a fi care mi-au plăcut mai mult ; am nevoi, dorinţe, iubesc, urăsc, sper, mă tem, am pasiuni şi memoria mi se supune uneori cu atîta intensitate, încît mi se pare că am senzaţii pe care, de fapt, mi le reamintesc numai.

Uimită de ce se petrece în mine, mă observ cu şi mai multă atenţie. În fiecare clipă simt că nu mai sînt ceea ce am fost. Mi se pare că încetez de a fi eu, pentru a fi din nou un alt eu. Existenţa mea se compune, pe rînd, din bucurie şi suferinţă, iar succesiunea felurilor mele de a fi îmi arată că am durată. Trebuia deci ca acest *eu* să fie într-o veşnică schimbare, riscînd să fie adesea înlocuit printr-un altul în care mă doare să mă regăsesc [317].

Cu cît îmi compar mai îndeaproape felurile de a fi, cu atît sînt mai sensibilă la plăcerea şi la suferinţa ce rezultă din ele. Plăcerea şi durerea continuă care mai de care să-mi reţină atenţia ; şi una şi cealaltă îmi dezvoltă toate facultăţile ; dobîndesc obiceiuri numai fiindcă mă supun lor şi nu mai trăiesc decît pentru a dori sau pentru a mă teme.

2. Curînd însă sînt mai multe feluri de a fi în acelaşi timp [318]. O dată deprinsă să le observ cînd se succedă, le observ şi cînd se prezintă simultan. Atunci existenţa mea pare să se multiplice în aceeaşi clipă.

Pun mîna pe mine şi pe ceea ce mă înconjură şi imediat o senzaţie nouă pare să întrupeze toate felurile mele de a fi. În mîinile mele totul devine soliditate. Sentimentul acesta e nou pentru mine, mă miră şi mă miră cu atît mai mult faptul de a nu mă regăsi în ceea ce ating. Mă caut unde nu mă găsesc, mi se

pare că numai eu aveam dreptul să exist şi că tot ce întîlnesc, dezvoltîndu-se în dauna fiinţei mele, nu-mi ajunge la cunoştinţă decît pentru a mă reduce la nişte limite din ce în ce mai restrînse. Într-adevăr, ce se întîmplă cu mine cînd compar situaţia la care am ajuns cu spaţiul plin de mulţimea de obiecte pe care le descopăr ?

Din acest moment mi se pare că felurile mele de a fi nu-mi mai aparţin ; alcătuiesc din ele colecţii exterioare mie din care alcătuiesc toate obiectele de a căror existenţă iau cunoştinţă. De la ideile care au nevoie de un număr mai mic de comparaţii, mă ridic la ideile pe care nu le cîştig decît în urma unor combinaţii. Îmi îndrept atenţia de la un obiect la altul şi, adunînd în noţiunea pe care mi-am format-o despre fiecare ideile şi raporturile pe care le remarc în el, reflectez asupra lor.

Dacă la început am făcut mişcări împinsă numai de plăcerea de a mă mişca, în curînd mă voi mişca în speranţa de a întîlni plăceri noi ; şi, devenind în stare să simt curiozitatea, trec neîncetat de la teamă la speranţă, de la mişcare la repaus. Uneori uit ce am suferit, alteori iau măsuri de prevedere împotriva necazurilor care mă ameninţă ; în sfîrşit, plăcerea şi durerea, surse unice ale dorinţelor mele, mă învaţă să mă orientez în spaţiu şi să capăt cu orice prilej idei noi.

3. Aş putea avea, oare, alte facultăţi în afară de acelea de a mă mişca şi de a mînui corpuri ? Nu credeam lucrul acesta posibil, căci uitasem cu desăvîrşire ce fusesem pe vremuri. Am fost deci foarte surprinsă cînd m-am regăsit sub formă de sunet, gust, miros, lumină şi culoare. Peste puţin am impresia că m-am lăsat sedusă de o iluzie pe care pipăitul pare s-o risipească [319]. Judec că toate aceste stări se datorează diferitelor corpuri şi mă deprind atît de mult să le simt ca şi cum ar exista cu adevărat, încît mi-e greu să cred că nu le aparţin.

Nimic mai simplu decît felul în care am învăţat să mă servesc de simţuri.

Deschid ochii la lumină şi nu văd la început decît un nor luminos şi colorat. Pipăi, fac un pas înainte, pipăi din nou şi haosul se limpezeşte pe nesimţite în faţa ochilor mei. Pipăitul descompune oarecum lumina ; el face separaţia între culori, le distribuie obiectelor, desluşeşte un spaţiu luminat şi în acest spaţiu mărimi şi forme, îmi călăuzeşte ochii pînă la o anumită

distanţă, le croieşte un drum de unde să privească pînă în depărtare pe pămînt şi să se ridice pînă la ceruri ; într-un cuvînt, desfăşoară tot universul în faţa lor. Atunci li se pare că zburdă pe întinderi imense ; mînuiesc obiecte pe care pipăitul nu le poate atinge, le măsoară şi, trecînd peste ele cu o rapiditate uimitoare, s-ar zice că, după bunul meu plac, suprimă viaţa naturii întregi sau că, dimpotrivă, i-o acordă. Cu o singură mişcare de pleoapă creez sau distrug tot ce mă înconjură [320].

Cînd nu aveam acest simţ, cum aş fi înţeles oare că, fără să-mi schimb poziţia, aş fi putut cunoaşte ceea ce nu pot pipăi cu mîna ? Ce idee mi-aş fi făcut despre un organ care cuprinde la o depărtare aşa de mare formele şi mărimile ? Să fie oare un braţ care se întinde nemăsurat ca să ajungă pînă la ele, ori ele sînt acelea care se apropie ? De ce trece dincolo de anumite corpuri, dar se împiedică de altele ? Cum ajunge sub apă pînă la obiectele pe care le atinge şi la suprafaţa apei ? Să fie numai o iluzie sau e adevărat că natura întreagă se repetă ?

Mi se pare că ori de cîte ori examinez un obiect, îmi creez un nou fel de a vedea şi-mi procur o plăcere nouă. Colo văd o cîmpie vastă, uniformă, unde, ochiul trecînd peste tot ce se află în apropiere, vederea mea ajunge la o distanţă nedeterminată şi se pierde într-un spaţiu care mă uimeşte. Mai departe, iată o regiune îngrădită şi mai limitată, unde, după ce s-au oprit asupra fiecărui obiect, ochii mei cuprind un tablou mai desluşit şi mai variat. Covoare de verdeaţă, boschete de flori, pîlcuri de arbori printre care soarele străbate cu greu, ape care curg încet sau care se năpustesc cu putere înfrumuseţează această privelişte, ce pare a fi însufleţită de o lumină răspînditoare de mii de culori diferite. Rămîn în nemişcare în faţa acestui spectacol şi nu ştiu încotro să-mi îndrept mai întîi privirile. Cînd în cele din urmă îmi rotesc ochii, nu ştiu dacă trebuie să-mi aţintesc ochii asupra obiectelor pe care le descopăr sau dacă trebuie să-i întorc iar spre cele pe care nu le mai văd. Trec neliniştită dintr-o parte într-alta şi cu cît desluşesc mai bine toate senzaţiile de care mă bucur, cu atît sînt mai sensibilă la plăcerea de a vedea.

Plină de curiozitate, străbat în grabă locurile care m-au încîntat la o primă trecere în revistă şi îmi place să recunosc cu auzul, cu mirosul, cu gustul şi cu pipăitul obiectele care-mi izbesc ochii de pretutindeni. Toate senzaţiile mele se tem parcă

să nu rămînă mai prejos una față de cealaltă. Diversitatea și vivacitatea culorilor sînt tot atît de mari ca și parfumul florilor. păsările îmi par mai încîntătoare prin formă, mișcare, penaj, decît prin cîntece. Și ce valoare mai are murmurul apelor dacă-l comparăm cu curgerea lor, cu căderile de apă, cu strălucirea lor de cristal ?

Aceasta este semnificația văzului : de îndată ce a primit lecțiile pipăitului, împrăștie comori în natură, ba chiar face risipă cu ele pentru a împodobi locurile descoperite de călăuza lui și transformă cerurile și pămîntul într-un spectacol fermecător, a cărui măreție se datorește numai faptului că i-a împrumutat propriile lui senzații [321].

4. Ce s-ar fi ales din mine dacă, rămînînd veșnic concentrată asupra mea, n-aș fi știut să-mi mut stările în afară ? [322]. Dar din clipa în care pipăitul face educația celorlalte simțuri, văd în afară obiecte care-mi atrag atenția prin plăcerile sau suferințele ce-mi cauzează. Le compar, le judec și simt nevoia de a mi le procura sau de a le evita ; le doresc, le iubesc, le urăsc, mă tem de ele și dobîndesc zilnic cunoștințe noi ; tot ce mă înconjură devine un instrument al memoriei, al imaginației și al tuturor operațiilor sufletului meu.

De ce întîmpină piedici dorințele mele ? De ce e străbătută de necazuri fericirea mea ? Dar ce spun ! Aș putea oare să mă bucur cu adevărat de bunurile ce mi se oferă dacă n-ar trebui niciodată să lupt pentru obținerea lor ? M-aș putea oare bucura de ele, dacă necazurile de care mă plîng nu m-ar ajuta să le cunosc prețul ? Pînă și nenorocirea contribuie să mă facă fericită și posesia cea mai deplină a bunurilor izvorăște din ideea accentuată a unor rele cu care le compar. Cunoștințele mele se datorează revenirii alternative a unora și a celorlalte, lor le datorez tot ce sînt.

Așa se explică nevoile, dorințele și interesele diferite care alcătuiesc mobilul acțiunilor mele, astfel încît studiez lucrurile numai în măsura în care cred că descopăr în ele plăceri care merită să fie urmărite sau necazuri care trebuie evitate. Iată lumina în care sînt scăldate obiectele, potrivit relațiilor existente între mine și ele, lumină care le scoate în evidență sub aspecte diferite pentru a-mi da posibilitatea să le distribui în diferite clase ; cele care se sustrag razelor sale sînt cufundate într-un întuneric de unde nu le pot dezgropa.

Observ fructele și tot ce mă poate hrăni ; caut mijloacele de a mi le procura ; privesc animalele, le observ pe acele care-mi pot face rău și învăț să mă feresc de loviturile lor ; în fine, examinez tot ce-mi stîrnește curiozitatea, și-mi construiesc, potrivit pasiunilor mele, reguli pentru a judeca binele și frumosul lucrurilor. Iau măsuri de prevedere pe care le cred necesare fericirii mele sau cer obiectelor să facă singure eforturi în acest sens și am impresia că sînt înconjurată numai de ființe care-mi sînt sau prietene sau dușmane.

Cu ajutorul experienței căpătate, examinez și chibzuiesc înainte de a intra în acțiune. Nu mă mai supun orbește pasiunilor, ci le rezist, mă las condusă de cunoștințele dobîndite, sînt liberă și mă folosesc mai bine de libertatea mea pe măsură ce cîștig mai multe cunoștințe.

5. Dar în ce măsură aceste cunoștințe îmi pot da o certitudine ? [323]. De fapt, nu mă văd și nu mă posed decît pe mine ; căci nu-mi văd decît propriile stări, e tot ce posed ; și dacă judecățile mele de deprindere mă predispun atît de mult să cred că există calități sensibile în afară, ele nu-mi demonstrează că lucrul acesta e adevărat [324]. Aș putea fi deci ceea ce sînt, aș putea avea aceleași nevoi, aceleași dorințe, aceleași pasiuni, chiar dacă obiectele pe care le caut sau pe care le evit n-ar avea nici una din aceste calități. Într-adevăr, fără pipăit aș fi considerat totdeauna mirosurile, gusturile, culorile și sunetele ca aparținîndu-mi și nici nu m-aș fi gîndit că există corpuri mirositoare, sonore, colorate și gustoase. Cum să mă asigur deci că nu mă înșel, cînd am stabilit că întinderea există ?

Dar nu e prea important pentru mine să știu cu certitudine dacă aceste lucruri există sau nu există. Senzațiile mele sînt plăcute sau neplăcute, ele mă afectează ca și cum ar fi expresia calităților unor obiecte cărora sînt tentată să le atribui ; asta-mi ajunge pentru a veghea la conservarea mea. La drept vorbind, ideile mele cu privire la lucrurile sensibile sînt vagi și raporturile dintre ele îmi sînt insuficient cunoscute. Dar n-am decît să fac unele abstracții pentru a căpăta idei distincte și pentru a observa raporturi mai exacte. Numaidecît observ două feluri de adevăruri : unele își pot înceta existența, altele au fost, sînt și vor fi veșnic [325].

6. Dar dacă am cunoștințe imperfecte despre obiectele exterioare, nici pe mine nu mă cunosc mai bine. Văd că sînt alcă-

tuită din organe care pot căpăta impresii diferite, văd că sînt înconjurată de obiecte care acționează asupra mea, fiecare în felul său, în fine cred că deosebesc în plăcerea și în suferința care-mi întovărășesc permanent senzațiile, principiul vieții și al tuturor facultăților mele.

Dar acest *eu* care capătă culoare în ochii mei și soliditate în mîinile mele se cunoaște oare mai bine, fiindcă astăzi poate considera ca fiind ale sale toate părțile din acest corp care-l interesează și în interiorul cărora crede că trăiește? Știu că ele îmi aparțin, dar nu înțeleg de ce; mă văd, mă ating, într-un cuvînt mă simt, dar nu știu ce sînt; și dacă m-am crezut sunet, gust, culoare, miros, nu mai știu în acest moment ce trebuie să cred că sînt [326].

Capitolul IX

ÎNCHEIERE [327]

1. Ar fi cu neputință să aplicăm asupra noastră toate presupunerile pe care le-am enunțat mai sus. În orice caz ele dovedesc că toate cunoștințele ne vin pe calea simțurilor, mai ales a pipăitului, căci acesta este cel ce le instruiește pe celelalte. Dacă, statuia noastră, presupunînd că are numai senzații, ea a dobîndit totuși idei particulare și generale și a ajuns să efectueze toate procesele înțelegerii, dacă și-a format dorințe și pasiuni cărora li se supune sau rezistă, dacă în fine plăcerea și durerea sînt principiul unic al dezvoltării facultăților sale, e înțelept să tragem concluzia că la început n-am avut decît senzații și că pasiunile și cunoștințele noastre sînt o consecință a plăcerilor și suferințelor care întovărășesc impresiile simțurilor.

Într-adevăr, cu cît ne vom gîndi mai bine, cu atît mai mult ne vom convinge că ele sînt izvorul unic al inteligenței și al sentimentelor noastre. Să ne lăsăm călăuziți de inteligență: numaidecît ne vom bucura de o viață nouă și foarte diferită de

cea pe care ne-o ofereau înainte senzațiile brute, dacă mă pot exprima astfel. Să ne lăsăm călăuziți de sentiment, să-l observăm mai ales cînd e sporit de toate judecățile pe care ne-am deprins să le confundăm cu impresiile simțurilor: numaidecît din aceste senzații care prezentau la început un mic număr de plăceri grosolane, se vor naște plăceri delicate, care se vor succeda cu o uimitoare variație. În felul acesta, cu cît ne vom depărta mai mult de ceea ce erau la început senzațiile cu atît viața ființei noastre se va dezvolta, va deveni mai variată; și se va extinde asupra unui număr atît de mare de lucruri încît vom înțelege cu greu cum se face că toate facultățile noastre pot avea un început comun în senzație.

2. Atîta timp cît oamenii remarcă în impresiile simțurilor numai senzații în care n-au izbutit să introducă decît un număr mic de judecăți, existența fiecăruia dintre ei e aproape asemenea cu a celorlalți; am putea spune chiar că singura diferență constă în gradul de intensitate al simțirii lor. Experiența și reflecția vor însemna pentru ei ceea ce înseamnă dalta în mîinile unui sculptor care descoperă, într-o piatră fără formă, o statuie perfectă; ei vor vedea izvorînd din senzații lumină și plăceri noi, potrivit meșteșugului cu care vor ști să mînuiască această daltă.

Observîndu-i, vom afla dacă materialele acestea rămîn grosolane sau intră în lucru și, ținînd seamă de deosebirile dintre oameni, vom fi uimiți văzînd că în aceeași scurgere de timp, unii trăiesc mai mult decît ceilalți; căci a trăi înseamnă, de fapt, a te bucura de ceva și viața e mai lungă pentru acela care știe mai bine să înmulțească obiectele ce-i procură bucurie.

Am văzut că plăcerea poate începe o dată cu prima senzație agreabilă. De pildă, în primul moment, cînd îi dăruim statuii noastre vederea, ea se bucură, chiar dacă ochii nu văd decît culoarea neagră. Căci nu trebuie să-i judecăm plăcerile în comparație cu plăcerile noastre. Există senzații care nouă ne sînt indiferente sau chiar neplăcute, fie pentru că nu prezintă nici o noutate pentru noi, fie pentru că noi cunoaștem altele mai puternice. Dar situația statuii e cu totul alta; sentimente cărora noi nu binevoim să le dăm nici o atenție sau care ne-ar provoca doar dezgust, pe ea o încîntă.

Să examinăm lumina cînd pipăitul educă ochiul să împrăştie culorile în întreaga natură : sînt tot atîtea sentimente noi şi deci tot atîtea plăceri noi, tot atîtea bucurii noi.

La fel trebuie să judecăm în legătură cu toate celelalte simţuri şi cu toate procesele sufletului. Căci nu numai văzul, auzul, gustul, mirosul şi pipăitul ne procură bucurii, ci şi memoria, imaginaţia, reflecţia, pasiunile şi speranţa, într-un cuvînt, toate facultăţile noastre. Dar activitatea acestor principii nu e identică la toţi oamenii.

3. Facultăţile noastre funcţionează datorită comparaţiei dintre plăceri şi neplăceri, adică datorită nevoilor noastre. Prin urmare, lor le datorăm fericirea de a poseda. Avem tot atîtea moduri diferite de a poseda cîte nevoi avem şi tot atîtea trepte ale nevoii cîte trepte are posesiunea. Iată originea a tot ceea ce sîntem, izvorul nenorocirii sau al fericirii noastre. A observa influenţa acestui principiu este deci singurul mijloc de a ne studia pe noi înşine.

Istoria facultăţilor statuii noastre explică progresul tuturor acestor chestiuni. Cînd statuia nu avea decît sentimentul fundamental [328], o senzaţie uniformă era toată existenţa, toată cunoaşterea şi toată plăcerea ei. Dîndu-i pe rînd noi feluri de a fi şi simţuri noi, am văzut cum şi-a format dorinţele, cum a învăţat din experienţă să le ordoneze sau să le satisfacă, cum a trecut de la o nevoie la alta, de la o cunoştinţă la alta, de la o plăcere la alta. Aşadar, ea nu-i nimic decît atît cît a dobîndit. De ce nu s-ar întîmpla la fel şi cu omul ?

DISERTAŢIE DESPRE LIBERTATE [329]

CUVÎNT ÎNAINTE

Observaţiile făcute asupra unui om care nu a dobîndit încă nici un fel de deprindere trebuie să fie privite ca un început al istoriei spiritului uman ; după mine, ele distrug în faşă orice sistem metafizic născut dintr-o urzeală de prejudecăţi şi scutesc pe toată lumea de a cerceta această grămadă de opinii care ascund, alterează sau combat adevărul. Din dorinţa de a da cititorului un exemplu sensibil în acest sens, adaug aici o disertaţie despre libertate. Cum nu există probabil problemă despre care să se fi scris mai mult şi cu mai multă subtilitate, va fi foarte potrivită pentru a arăta avantajele metodei care ne-a călăuzit de-a lungul *Tratatului despre senzaţii*.

DISERTAŢIE DESPRE LIBERTATE

1. Să presupunem că statuia noastră nu întîlneşte niciodată piedici în calea dorinţelor ei, că nu are nimic de suferit după satisfacerea lor şi că poate avea totdeauna ceea ce-i place mai mult ; în acest caz, nu va cunoaşte teama, va trăi fără să ia vreo măsură de prevedere şi va da urmare fără grijă tuturor pornirilor ei.

2. Are ea, în acelaşi timp, mai multe nevoi la fel de urgente ? Ea are mai multe dorinţe a căror acţiune se exercită cu forţe egale ; nici una nu o poate înfrînge pe cealaltă ; statuia şovăie între mai multe obiecte şi nu se hotărăşte pentru nici unul din ele.

3. Dar dacă intervine o împrejurare care-i conturează cu mai multă intensitate plăcerea de a poseda unul din aceste obiecte, neliniștea produsă de lipsa plăcerii respective crește. În aceste împrejurări ia naștere o dorință care întîmpină cu atît mai puțină rezistență din partea celorlalte cu cît le depășește și le învinge uneori cu atîta rapiditate încît s-ar zice că nici n-a fost nevoie să le înfrîneze.

Dacă variem des împrejurările, la fiecare schimbare vom constata că o altă nevoie va avea precădere, iar statuia va trece din dorință în dorință fără să știe vreodată cum să se fixeze. Predilecția din ajun pentru un fruct oarecare va face loc pasiunii care o însuflețește azi pentru un alt fruct, pasiune care va dispare mîine.

4. Pînă acum n-a avut ocazia să delibereze [330]. Dar, presupunînd numai un fapt care e firesc să se întîmple, anume că o lăsăm în voia evenimentelor, ea va întîmpina nu numai piedici în calea dorințelor ei, ci și foarte adesea ea va fi departe de a simți vreo plăcere de pe urma obiectelor pe care le dorise ; uneori chiar, va trece prin necazuri la care nici nu se așteptase.

5. În această situație, statuia își aduce aminte de împrejurările în care a fost mai fericită. Își amintește că în clipa în care s-a hotărît pentru obiectul care i-a produs atîta supărare existau și altele a căror posesie i se oferea și despre care știe din experiență că o pot face fericită. Imediat reflectează că a fost în puterea ei să le prefere așa după cum a făcut și altădată. Atunci statuia noastră le regretă și suferă nu numai din cauza supărărilor care-i întovărășesc alegerea, ci și din cauza lipsei avantajelor care ar fi fost consecința unei alte alegeri. Suferința ei în clipa cînd face această comparație și cînd reflectează că atîrna numai de ea să aleagă mai bine, cu un cuvînt, suferința care-i însoțește regretele este ceea ce numim *remușcare*.

6. Făcînd mereu experiența remușcării, statuia învață să chibzuiască înainte de a lua o hotărîre [331].

7. Ca urmare, în clipa cînd are mai multe dorințe, ea le examinează din unghiul posibilităților de a le satisface, al piedicilor ce trebuie trecute, al plăcerilor procurate de stăpînirea lor și al suferințelor la care poate fi expusă. Apoi le compară

pe toate sub fiecare din aceste aspecte. Reflecția ei precumpănește, și, în loc să pornească în căutarea obiectului care-i produce plăcerea cea mai puternică, ea îl examinează pe cel care i-ar oferi mai multă plăcere cu mai puțină supărare și care, fără să-i dea prilej de remușcări, poate contribui la cea mai mare fericire. Căci motivul care o hotărăște pe statuia noastră să delibereze nu este dorința de a avea senzațiile cele mai vii, ci de a se opri asupra unor alegeri care să nu lase regrete în urmă.

8. Prin urmare, ea nu mai acordă preferință unui obiect de la care așteaptă sentimentele cele mai plăcute, așa cum făcea altădată cînd nu învățase încă din experiență să se teamă de urmări. Fiind interesată să evite durerea, se obișnuiește să reziste dorințelor, deliberează, își învinge uneori pasiunile și preferă ceea ce dorea mai puțin.

9. Dar pentru ca actul deliberării să se producă, pasiunile trebuie să fi ajuns la o treaptă care lasă să acționeze facultățile sufletului. Violența lor va putea să crească atît de mult încît statuia nu va mai ține seama nici de mijloacele pe care le poate folosi, nici de piedicile care-i stau în cale, nici de suferințele la care se expune : în acest stadiu nu se va mai gîndi decît la plăcerea pe care o dorește și pe care o va dori, indiferent de urmări. Atunci nu o va mai compara cu alte plăceri pentru a le descoperi pe acele care merită să fie preferate ; prin urmare nu va mai sta să chibzuiască.

10. Cu excepția acestui singur caz [332], statuia va avea totdeauna posibilitatea de a delibera. Pentru aceasta, e de ajuns să presupunem că are oarecare cunoștințe despre obiectele între care are de ales ; tot în acest scop trebuie ca experiența să-i fi indicat o parte din avantajele și dezavantajele legate de ele.

Dar, am văzut că statuia are destule cunoștințe, indiferent de felul lor, pentru a-și face remușcări, prin urmare știe destul și ca să aibă prilejul de a delibera.

Să presupunem că, aflîndu-se într-un loc unde își găsește hrana fără nici o primejdie, predilecția pentru un anumit fruct o determină să plece în altă parte și să nimerească într-o regiune periculoasă : atunci își spune că nu depindea decît de ea ca să rămînă unde se afla, după cum tot de ea depinde să se întoarcă sau nu. Revenind de unde a plecat, dorința de a avea fructul preferat poate s-o cuprindă iar, și statuia cumpănește între plăcerea de a mînca din el și primejdia la care trebuie să se ex-

pună. Deliberarea ei are adesea drept rezultat înfrîngerea dorinței. Experiența îi confirmă deci în nenumărate ocazii că poate rezista dorințelor sale și că poate să facă o alegere, dar poate și să n-o facă.

11. Prin urmare, toate faptele pe care le-ar putea săvîrși, luîndu-le unul cîte unul, ea le va socoti că pot să nu aibă loc și va considera că ea e singura putere în stare să le producă. Într-adevăr, cînd stă în repaus sau se pune în mișcare, statuia noastră e organizată la fel [333] și nu-i lipsește nimic din ce-i trebuie pentru a merge. Tot astfel, cînd e în mișcare nu-i lipsește nimic din ce trebuie ca să fie în stare de repaus. Iată ce înseamnă puterea ; ea presupune două idei : prima e că nu faci un lucru, cealaltă că nu-ți lipsește nimic pentru a-l face.

12. De îndată ce statuia noastră știe că are această putere își dă seama că e liberă ; căci libertatea nu este decît puterea de a face ceea ce nu faci, sau de a nu face ceea ce faci [334].

13. Ar fi însă o absurditate din partea ei să-și închipuie că se poate reduce la o simplă putere [335] în raport cu două acțiuni contradictorii ; că, de pildă, poate, în același timp, să vrea și să nu vrea să se plimbe și să nu se plimbe. Alegerea între aceste acțiuni este rezultatul libertății ei ; dar în chip necesar ea este vrere sau nevrere, ea se plimbă sau nu se plimbă [336].

14. Așadar, nu trebuie să întrebăm în genere dacă avem puterea să vrem și să nu vrem ; trebuie să întrebăm dacă, în momentul cînd vrem, avem puterea să nu vrem și dacă, în momentul cînd nu vrem, avem puterea să vrem.

15. Dacă nu deliberăm, nu alegem, ci ne mulțumim să ne supunem impresiei lăsate de obiecte. În acest caz, libertatea nu poate încă interveni.

Dar pentru a delibera trebuie să cunoaștem avantajele și dezavantajele pe care le prezintă supunerea sau rezistența față de dorințe ; iar deliberarea presupune, după cum am văzut, experiență și cunoștințe. Libertatea le presupune deci și ea.

Dacă, avînd o nevoie, statuia noastră n-ar cunoaște deocamdată decît un singur obiect care să i-o poată satisface și n-ar prevedea nici o neplăcere provenită din posesiunea lui, s-ar îndrepta spre el nu numai fără să delibereze, dar chiar fără s-o poată face, căci n-ar fi cazul să chibzuiască. Prin urmare, ea n-ar fi liberă. Dacă experiența îi indică obiecte noi care pot s-o

satisfacă și ele, găsește în avantajele și dezavantajele pe care le prezintă aceste obiecte material pentru a delibera. Prin urmare, are tot ce-i trebuie pentru a examina dacă se va îndrepta în direcția a ceea ce dorea la început sau dacă n-o va face, dacă va vrea sau dacă nu va vrea. E liberă.

Așadar, cunoștințele o descătușează puțin cîte puțin din sclavia la care nevoile sale par s-o supună la început ; ele rup lanțurile care o făceau să depindă de obiecte și o învață să procedeze numai după alegere și numai în măsura în care crede că-și găsește fericirea [337].

16. Să remarcăm însă că libertatea avînd nevoie de cunoștințe numai în măsura în care-i dau posibilitatea de a delibera, cele mai puțin exacte contribuie la obținerea ei în aceeași măsură ca și celelalte. Nu sîntem deci mai puțin liberi, fiindcă ideile noastre sînt uneori mai puțin juste. Atîta doar că purtarea noastră e mai puțin sigură. Să facem deci tot posibilul pentru a căpăta toate cunoștințele necesare situației noastre, ca să dăm întrebuințarea cea mai nimerită libertății. Dumnezeu însuși poate să-și folosească atît de bine libertatea numai pentru că, știind totul, nu face niciodată decît ceea ce e mai demn de el [338].

17. Prin urmare, libertatea nu constă în determinări independente de acțiunea obiectelor și de orice influență a cunoștințelor pe care le-am căpătat [339]. E inevitabil să depindem de obiecte prin neliniștea [340] pe care ne-o pricinuiește lipsa lor, pentru că avem nevoi ; tot inevitabil mai e să ne lăsăm călăuziți de experiență cînd alegem ce ne poate fi folositor, pentru că numai experiența ne poate da învățături în această privință [341]. Dacă am dori un lucru, independent de ceea ce știm despre el, l-am dori deși am fi convinși că poate doar să ne dăuneze. Ar însemna că dorim răul ca să ne facem rău, ceea ce e imposibil.

18. Libertatea constă deci în determinări care — presupunînd că depindem totdeauna dintr-un anumit punct de vedere de acțiunea obiectelor — sînt un șir de deliberări pe care le-am făcut sau pe care am avut puterea să le facem.

Dacă veți încredința unui om care n-are idee de navigație conducerea unui vas, acesta va deveni jucăria valurilor. Dar un pilot priceput va ști să-l întoarcă din drum și să-i schimbe

direcția, deși cu același vînt ; abia cînd se va dezlănțui furtuna cîrma va înceta să i se supună. Așa se întîmplă și cu omul.

La început, neplăcerea e doar o adiere, dar ea se poate transforma în furtună. Atîta timp cît nu știm de ce trebuie să ne temem, ne lăsăm călăuziți de orice impresie, ne supunem ei ; dar o dată educați de experiență, ne conducem mișcările, le oprim, aruncăm ancora. Și singure pasiunile violente mai pot sfărîma această putere.

RĂSPUNS LA O IMPUTARE ÎN LEGĂTURĂ CU PROIECTUL REALIZAT ÎN TRATATUL DESPRE SENZAȚII [342]

Proiectul acesta, mi s-a spus, nu este o noutate ; el a fost enunțat și în *Scrisoarea despre surzi și muți*, tipărită în 1751 [343]

Recunosc că autorul acestei scrisori încearcă să analizeze un om ; dar pe atunci doamna Ferrand îmi dăduse de mult această idee. Mai multă lume știa că ea constituie obiectul unui tratat la care lucram și autorul *Scrisorii despre surzi și muți* nu ignora acest fapt.

Totuși, călăuzit spre această idee de propriile lui reflecții, a putut considera că-i aparține. Iată ce spune el : „Ideea unui mut convențional sau aceea de a retrage darul vorbirii unui om pentru a explica procesul de formare a limbajului, această idee deci, ușor generalizată, m-a condus la examinarea unui om distribuit în atîtea ființe distincte și separate cîte simțuri are" (p. 226).

Ar fi mult mai ușor să explicăm această coincidență decît să spunem de ce un astfel de subiect n-a fost tratat mai devreme. Se pare că analiza omului ar fi trebuit să fie prezentă spiritului tuturor metafizicienilor. În orice caz, autorul scrisorii despre care e vorba este un spirit prea bogat în idei proprii pentru a putea fi bănuit că are nevoie de ideile altora. El se deosebește și prin noutatea ideilor, subtilitatea reflecțiilor și coloritul stilului ; și trebuie să declar eu însumi că sînt un plagiator, dacă a-ți însuși niște idei care au fost lăsate în seama ta și de care un altul nu vroia să se folosească înseamnă a plagia.

De altfel, dacă amîndoi am avut aproape același scop, autorul *Scrisorii* și cu mine nu ne-am întîlnit în cursul obser-

vaţiilor pe care le-am făcut. Cititorul va putea judeca singur afirmaţiile fiecăruia dintre noi, şi, pentru a-i înlesni mijloacele, voi transcrie tot ce spune în această privinţă autorul *Scrisorii despre surzi şi muţi*.

„Aşadar, spune el, intenţia mea este să analizez un om şi să examinez ce a dobîndit cu ajutorul fiecărui simţ în parte. Îmi amintesc că m-am ocupat uneori de această anatomie metafizică şi că din toate simţurile am găsit că văzul era cel mai superficial, auzul, cel mai trufaş, mirosul, cel mai voluptos, gustul, cel mai superstiţios şi mai capricios, pipăitul, cel mai serios şi mai filozofic. După mine, o societate de cinci persoane, avînd fiecare cîte un singur simţ, ar fi foarte nostimă ; nu încape îndoială că toţi aceşti indivizi s-ar considera unii pe alţii drept sminţiţi. Şi vă las pe dumneavoastră să hotărîţi dacă ar avea sau nu dreptate. Aşa se întîmplă totuşi mereu şi în lume : nu avem decît un singur simţ şi judecăm despre orice. De fapt, putem face o observaţie ciudată în legătură cu societatea aceasta de cinci persoane, avînd fiecare cîte un singur simţ ; adevărul e că, datorită uşurinţei lor de a face abstracţii, ar putea fi toţi geometri [344], s-ar putea înţelege de minune, dar nu s-ar înţelege decît în materie de geometrie. Revin însă... (p. 22...25).

„Spuneţi că nu înţelegeţi *(p. 250, la începutul scrisorii a doua care o explică pe prima)* cum se poate ca, în presupunerea ciudată privitoare la un om împărţit în atîtea porţiuni cugetătoare cîte simţuri avem noi, s-ar întîmpla ca fiecare simţ să devină geometru ; după cum nu înţelegeţi posibilitatea alcătuirii unei societăţi din cele cinci simţuri, societate care să discute despre orice, dar să nu se înţeleagă decît în domeniul geometriei. Voi încerca să dau lămuriri în această privinţă, căci ori de cîte ori vă va fi greu să mă înţelegeţi, voi considera că eu sînt acel ce poartă vina.

„Mirosul avid de voluptate nu va putea zăbovi asupra unor flori ; auzul delicat nu va fi izbit de sunete, văzul ager nu se va plimba la suprafaţa diferitelor obiecte ; gustul capricios şi schimbător nu va trece de la o hrană la alta şi nici pipăitul greoi nu se va sprijini pe solide, fără ca fiecare dintre aceşti observatori să păstreze memoria sau conştiinţa uneia, a două, a trei, patru etc. percepţii diferite, sau a unei aceleiaşi percepţii repetată o dată, de două, de trei sau de patru ori ; prin urmare, va păstra noţiunea numerelor *unu, doi, trei, patru* etc. Experienţele dese cu ajutorul cărora constatăm existenţa fiinţelor sau a însuşirilor lor sensibile ne duc totodată la noţiunea abstractă a numerelor ; şi cînd pipăitul va spune, de pildă : *Am pus mîna pe două globuri, pe un cilindru*, atunci nu se va înţelege pe el însuşi sau, stăpîn pe noţiunile de glob şi de cilindru, va căpăta şi noţiunile numerelor *unu* şi *doi* pe care, prin abstracţie, le va putea despărţi de corpurile cărora le aplică, formîndu-şi astfel un obiect de meditaţie şi de calcule ; de calcule aritmetice dacă simbolurile noţiunilor sale numerice nu indică împreună sau separat decît o colecţie de unităţi determinate ; de calcule algebrice dacă, mai generale fiind, se extind fiecare în mod nedeterminat la orice colecţie de unităţi.

Dar văzul, mirosul şi gustul pot face aceleaşi progrese ştiinţifice. Simţurile noastre, distribuite în tot atîtea fiinţe cugetătoare cîte sînt ele la număr, ar putea deci să se înalţe cu toatele la cele mai sublime speculaţii de aritmetică şi de algebră, să sondeze adîncurile analizei, să-şi propună reciproc cele mai complicate probleme în legătură cu natura ecuaţiilor şi să le rezolve ca un Diofante [345] : acest lucru îl face, poate, o stridie în cochilia ei.

În orice caz, concluzia noastră este că matematicile pure pătrund în sufletul nostru prin toate simţurile şi că noţiunile abstracte ar trebui să ne fie foarte familiare ; totuşi, împinşi mereu de nevoi şi de plăceri din sfera abstracţiilor spre fiinţele reale, trebuie să presupunem că simţurile noastre, personificîndu-se, n-ar duce o conversaţie mai îndelungată fără a alătura însuşirile fiinţelor noţiunii abstracte a numerelor. Foarte curînd văzul îşi va împestriţa vorbirea şi calculele de culori, iar auzul va spune : *iar l-a apucat nebunia* ; gustul va adăuga : *ce păcat !* mirosul : *ştie să analizeze perfect*, şi pipăitul : *cînd începe să ne bată capul cu culorile lui e nebun de legat*. Ceea ce mi-am închipuit că se întîmplă cu văzul se potriveşte tot atît de bine şi celorlalte patru simţuri. Fiecare din ele va găsi că celelalte sînt caraghioase ; şi de ce n-ar face simţurile noastre izolate ceea ce fac uneori, cînd sînt împreună ?

„Dar nu numai noţiunile numerelor le vor fi comune. O dată ajuns geometru şi considerînd că floarea e un centru, mirosul va descoperi legea după care un parfum slăbeşte pe măsură ce se depărtează ; toate celelalte simţuri pot ajunge şi ele dacă nu pînă la calcul, cel puţin pînă la noţiunea *intensităţilor*

şi a *remisiunilor* [346]. Am putea alcătui un tabel destul de interesant de însuşiri sensibile şi de noţiuni abstracte, comune şi particulare fiecărui simţ ; dar nu acest lucru mă preocupă în momentul de faţă. Voi semnala numai că un simţ va avea cu atît mai multe noţiuni particulare şi va părea cu atît mai original celorlalte, cu cît va fi el însuşi mai bogat. Ceilalţi îi vor părea nişte fiinţe mărginite ; în schimb, aceste fiinţe mărginite vor fi convinse că el e nebun. Cel mai prost dintre ei va crede neapărat că e cel mai înţelept. Fiecărui simţ i se vor aduce obiecţii numai în domeniul pe care-l cunoaşte mai bine. Aproape totdeauna patru simţuri se vor uni împotriva unuia singur (acest fapt ne poate da o părere foarte bună despre judecăţile mulţimii). Dacă, în loc să alcătuim o societate de cinci persoane din simţurile noastre personificate, vom alcătui din ele un popor, acest popor se va împărţi neapărat în cinci secte : secta ochilor, a nasurilor, a cerului gurii, a urechilor şi a mîinilor. Toate aceste secte vor avea aceeaşi origine : ignoranţa şi interesul. Spiritul de intoleranţă şi de persecuţie se va strecura curînd în sînul lor. Ochii vor fi trimişi la balamuc sub cuvînt că sînt nişte vizionari, nasurile vor fi considerate idioate ; cerul gurii va fi ocolit fiindcă se va spune că e insuportabil, că are capricii şi că face pe delicatul ; urechile se vor face nesuferite din cauza curiozităţii şi a trufiei, iar mîinile vor fi disprețuite pentru materialismul lor. Iar dacă vreo putere superioară ar veni în ajutorul intenţiilor drepte şi caritabile ale fiecăreia dintre aceste partide, naţiunea întreagă ar fi nimicită într-o clipă !" [347].

NOTE

NOTE

1 *Traité des sensations* (Tratatul despre senzaţii) a fost tipărit pentru prima oară la 1754 împreună cu *Dissertation sur la liberté* (Disertaţie despre libertate) care este un complement al său. În anul următor, Condillac a publicat *Traité des animaux* (Tratatul despre animale), acesta fiind de asemenea o completare a *Tratatului despre senzaţii*. Tot atunci apare, însoţind *Traité des animaux*, un rezumat al *Tratatului despre senzaţii* intitulat *Extrait raisonné du Traité des sensations* (Rezumat raţionat din Tratatul despre senzaţii) ; la 1778 Condillac tipăreşte, după cum era mai firesc, *Rezumatul raţionat...* împreună cu *Tratatul despre senzaţii* în a doua ediţie a acestuia. Toate aceste scrieri au fost reeditate la 1798 în corpul *Operelor complete* ale lui Condillac, în conformitate cu unele corectări ale autorului şi sub îngrijirea lui Laromiguière, primul istoriograf al lui Condillac. Ediţia din 1798, care mai poartă şi menţiunea anului VI, după calendarul republican francez al epocii, cuprinde 23 de volume în 8°. De atunci au urmat şi alte reeditări, cea mai recentă situîndu-se în *Corpus general al filozofilor francezi*, publicat de către *Presses universitaires de France*, Paris ; această din urmă reeditare, începută în 1947, cuprinde 3 volume în 8°.

Traducerea de faţă este întocmită după textul revăzut şi corectat de autor şi publicat pentru prima oară la 1798.

2 După cum se poate vedea din rîndurile ce urmează, acest cuvînt intitulat : *În atenţia cititorului* este în realitate o postfaţă pentru întreaga lucrare ; el nu a putut fi scris decît după ce întreaga operă a fost redactată şi nu-şi are locul aici. Deoarece însă aceste cîteva rînduri pun accentul pe o neglijenţă recunoscută de autor, este mai bine ca cititorul să fie prevenit de la bun început. Toate ediţiile, fie că au fost revăzute de Condillac, fie că au apărut după moartea filozofului, au procedat la fel. Traducerea de faţă respectă şi ea această ordine.

3 Acest *Rezumat raţionat* ne dă planul operei într-o expunere succintă şi sistematică.

4 Condillac deosebeşte aici *simţurile*, care sînt organele corporale, şi *senzaţiile*, stări ale noastre în legătură cu obiectele din lumea exterioară.

5 Conceptul de *cauză ocazională* Condillac îl preia de la carte-zieni care, la rîndul lor, îl împrumută din scolastică. Schutz în *Thomas-Lexicon*, verbo ***causa***, b, 27, vorbeşte de o *„causa indirecte dicta sive occasionaliter dicta"*. Cauza aceasta indirectă sau ocazională face obiectul speculaţiilor cartezianului Malebranche într-un sens idealist pe care Condillac îl condamnă în *Traité des systèmes*. Condillac însuşi merge totuşi pînă la concesii grave faţă de idealism, introducînd acest concept în sensul pe care i-l dă, folosindu-l adică în legătură cu relaţiile dintre suflet şi corp considerate ca substanţe distincte ; a se vedea concepţia în acest sens a lui Condillac în *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Partea I, Secţiunea I, cap I, § 8, unde filozoful se aşază pe o poziţie net spiritualistă şi mistică.

Adăugăm că interpretarea *ocazionalistă* a fenomenelor a avut mereu în filozofie un caracter antimaterialist şi antiştiinţific. Dar că nimic nu ne împiedică principial să deosebim între *cauză*, *condiţie* şi *ocazie* atunci cînd considerăm fenomenele din natură ; *condiţia* şi *ocazia* implicînd o exterioritate, pînă la un punct, în ce priveşte legătura dintre cauză şi efect şi presupunînd că fenomenul s-ar fi putut produce şi în alte împrejurări ; zicem că cu *ocazia* unui foc se îndeplinesc *condiţiile* pentru ca un număr de case să ardă ; dar această *ocazie* ar putea să lipsească, un incendiu într-un anumit punct al unui oraş fiind ceva cu totul fortuit, iar *condiţiile* despre care e vorba fiind susceptibile de a avea urmări datorită intervenţiei pompierilor care creează la rîndul lor *condiţiile* unei stăviliri şi ale unei localizări a incendiului.

6 La tot pasul găsim în opera lui Condillac referiri la metodă ; o concepţie sănătoasă asupra lucrurilor depinde, pentru el, de o metodă bună. Dacă, susţine el, filozofia în trecut a dat greş este fiindcă nu şi-a însuşit o metodă valabilă.

7 Metoda *analitică* a lui Condillac, despre care se va trata mai departe, este în primul rînd deci o metodă *genetică*.

8 Este vorba aici de filozofii în genere, de toţi filozofii care au precedat şi care nu au ştiut să aplice metoda *analitică*.

9 Vorbind de *instinct* şi de caracterul vag al explicaţiilor pe care le dau filozofii în genere în legătură cu acesta, Condillac se referă în realitate la *ideile înnăscute* pe care cel dintîi le-a combătut John Locke şi pe care el însuşi le combate cu hotărîre în întreaga sa operă, instinctele apărîndu-i şi ele ca nişte deprinderi (dobîndite). Despre instinct şi raţiune în concepţia lui Condillac, a se vedea *Traité des animaux*, Partea a II-a, cap. V, dar şi *Essai sur l'origine..., passim*.

10 Adică să înnoim studiul asupra intelectului omenesc, luînd lucrurile de la origine.

11 Aluzia se referă la un pasaj din Aristotel, Περὶ ψυχῆς *(Despre suflet)*, Cartea a III-a, cap. 4, 430 a, 1, în care se spune că înainte de a se aplica la vreun obiect, mintea este „ca o tăblie pe care nu e scris nimic". Cu privire la mintea noastră, apărînd la origine ca o *tabula rasa* în concepţia lui Locke, a se vedea Dan Bădărău, *Studiul introductiv* la John Locke, *Eseu asupra intelectului omenesc*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1961, vol. I, p. LIII, notă.

12 Locke consacră întreaga Carte I din *Eseu asupra intelectului...* unei combateri amănunţite a teoriei ideilor înnăscute ; şi abia în Cartea a II-a a acestei opere se preocupă a stabili că toate cunoştinţele omului îşi au originea în experienţa senzorială.

13 Pasajul nu e tocmai clar. Condillac vrea să spună că unii filozofi au obiectat că deja Aristotel a susţinut că toate cunoştinţele provin din simţuri şi că întreaga străduinţă în acest sens a lui Locke este fără obiect ; ea nu ar aduce nimic nou.

14 Adică scurta formulă a lui Aristotel nu i-a scutit pe filozofi să scrie năzbîtii despre acest subiect ; şi ar fi deci nimerit să se lumineze mai bine citindu-l pe Locke, iar nu să-l critice fără a-l fi citit măcar.

15 În ediţia din 1755 a *Rezumatului* formularea era : *să arunce dispreţul asupra unor scriitori mai moderni*. După context, în ambele versiuni Condillac îi are în vedere, în tot cazul, pe discipolii lui Locke şi pe Locke însuşi ; astfel că termenul de *metafizicieni*, care rămîne la el definitiv, în sensul de cercetători ai originii şi generării ideilor noastre, nu trebuie luat în sensul defavorabil care tinde să se impună deja în secolul lui Condillac.

16 Printre peripateticieni, adică printre discipolii lui Aristotel, se numără şi scolasticii, teologii medievali idealişti şi mistici, pe care îi are în vedere aici Condillac şi pe care îi combate.

17 Termenul *secte* e luat aici în sensul de *şcoli filozofice*, după uzul curent al epocii.

18 Condillac pare să fi ignorat că, între alţii, Epicur şi apoi Gassendi au opinat în acelaşi sens ca şi Aristotel şi că numai după ei a apărut Locke.

19 După cum se vede şi aici, Condillac nu adoptă vederile lui Locke fără numeroase rezerve care l-au condus să scrie el însuşi în legătură cu originea cunoştinţelor omeneşti. Este exact, de altfel, că Locke a lăsat oarecum să subziste facultăţi înnăscute care completează datele senzoriale ; aceasta se vede în Locke, *Eseu...*, Cartea a II-a, cap. IX, § 8. Condillac va fi deci primul care va introduce un senzualism radical.

20 William Molyneux (ortografiat Molineux de către Condillac), născut în 1656 şi mort în 1698, fizician şi matematician englez, autor al unui *Tratat de dioptrică*. Intim prieten al lui Locke, a făcut observaţii asupra unor orbi din naştere operaţi de medicul Cheselden şi a susţinut un punct de vedere comun cu Locke ; anume că impresiile vizuale nu ne redau formele obiectelor şi distanţele decît în colaborare cu impresiile tactile. Locke îl citează pe Molyneux în *Eseu...*, Cartea a II-a, cap. IX, § 8. Iar Condillac tratează mai pe larg despre toate acestea *infra*, cap. XI, § § 1—2 şi Partea a III-a, cap. IV, § 3.

21 Caracterizarea aceasta a lui Locke de către Condillac s-ar cuveni să meargă mai departe în sensul că Locke nu presupune că judecata se naşte din senzaţii, o dată cu acestea, şi va considera în cele din urmă reflecţia ca o facultate independentă. A se vedea în special Locke, *Eseu...*, Cartea a II-a, cap. I, § 2. Condillac merge pe aceste urme în opera sa *Essai sur l'origine...*, Partea I, Secţiunea I, cap. I. §§ 3—4 ; în *Tratatul despre senzaţii* însă el se rupe de Locke în această materie şi susţine că senzaţiile singure sînt la originea vieţii psihice, că aceasta se îmbogăţeşte prin interferenţa diferitelor forme senzoriale, simţurile educîndu-se mutual ; această din urmă teză, inspirată de Berkeley, îi este proprie lui Condillac, dar ea apare abia în *Tratatul despre senzaţii*, Partea I, cap. VII, § 2. Cu privire la rolul reflecţiei, în ochii lui Condillac, se poate cerceta mai departe, *Rezumatul părţii I.*

22 Georges-Louis de Buffon (1707—1788), naturalist francez, de şcoală carteziană, de tendinţe mai mult idealiste, dar care cel dintîi susţine teza variabilităţii în biologie şi face o încercare serioasă de a găsi explicarea materialistă a procesului evoluţiei, pronunţîndu-se în favoarea experimentului pe care-l cultivă el însuşi prin bogata sa observaţie asupra regnului animal. A lăsat o imensă operă, cuprinzînd 36 de volume, intitulată *Histoire naturelle*. Condillac preia unele teze ale sale, dar pe cele mai multe le combate. Comparaţia se poate face folosind din Buffon, *Histoire naturelle, Histoire naturelle de l'homme, Despre simţuri în genere*, ed. din 1749, vol. III, pp. 364—370.

23 Cf. Buffon, *Histoire naturelle, Discours sur la nature des animaux*, ed. din 1753, vol. IV, pp. 31—50.

24 În legătură cu sentiment, vezi nota 81.

25 Principiul tuturor operaţiilor psihice este, pentru Condillac, numai unul, şi anume senzaţia.

26 Afectele sînt, pentru Condillac, inerente senzaţiilor, însuşiri ale lor indisolubil legate de ele. Cf. *Tratat despre senzaţii*, Partea I, cap. VII.

27 A se vedea în *Tratatul despre senzaţii*, Partea I, cap. III, § 1, dar şi cap. II, § 26.

28 Cf. Locke, *Eseu...*, Cartea a II-a, cap. XXI, §§ 29—34.

29 Cf. Locke, *Eseu...*, Cartea a II-a, cap. XXI, § 30 şi *passim*.

30 Cf. *Ibidem*, § 40.

31 Neliniştea e şi ea un afect încorporat simţurilor noastre ; ea dă senzaţiilor în care este prezentă puterea de a se manifesta şi de a se repeta spre a forma deprinderi în detrimentul altora, în care lipseşte, şi care se şterg.

32 După cum s-a văzut în schiţa de plan de mai sus, simţurile noastre, în afară de cel tactil, nu ne lasă să judecăm prin ele însele despre lumea exterioară ; numai pipăitul descoperă existenţa obiectelor, adică a *corpurilor* şi educă celelalte simţuri în acest sens.

33 Despre un astfel de sistem, în opoziţie cu sistemele trecutului, toate vicioase, a se consulta *Traité des systèmes*, cap. I.

34 Metoda folosită în *Tratatul despre senzaţii* presupune că statuia dobîndeşte simţurile treptat ; aceste condiţii nu sînt realizate în fapt şi nici nu avem o experienţă a lor ; dar consecinţele se verifică experimental la om, adaugă Condillac, iar presupunerea iniţială îşi găseşte astfel confirmarea.

35 Trebuie citit : *Rezumatul primei părţi a Tratatului despre senzaţii.*

36 Aici apare deosebirea fundamentală între punctul de vedere al lui Locke şi concepţia lui Condillac în *Tratatul despre senzaţii*. Pentru reflecţie şi rolul ei la Locke, a se vedea *Eseu asupra intelectului...*, Cartea a II-a, cap. I, § 2. — Nu poate trece neobservat faptul că în *Essai sur l'origine des connaissances...*, Partea I, Secţiunea I, cap. I, §§ 3—5, Condillac mai îmbrăţişează încă părerea lui Locke după care ideile ar avea două izvoare : senzaţia şi reflecţia. Abia în *Tratatul despre senzaţii* el îşi purifică senzualismul, încorporînd reflecţia, ca şi imaginaţia sau memoria în contextura senzorială.

37 Indicaţia se referă la *Essai sur l'origine...*, cea dintîi operă scrisă de Condillac în care el se mai afirmă ca un discipol al lui Locke.

38 A se vedea *Despre scopul acestei cărţi.*

39 Ceea ce vrea să spună Condillac este că în *Tratatul despre senzaţii* analiza procedează în ipoteza că subiectul cunoscător ar dobîndi cele 5 simţuri în mod succesiv : întru început ar fi limitat

la simțul mirosului (Partea I, cap. I—VII) sau la acel al auzului (Partea I, cap. VIII) sau la cel al gustului (Partea I, cap. X) sau la acel al văzului (Partea I, cap. XI) sau la acel al pipăitului (Partea a II-a, cap. I—XII), și numai apoi îl vom considera că e în posesia tuturor simțurilor în mod simultan (Părțile III și IV). Dimpotrivă, în *Rezumat*, Condillac îi acordă de la bun început subiectului toate simțurile. Din acest punct de vedere, prezentarea faptelor diferă în *Rezumat* față de *Tratatul* propriu-zis, problemele constituirii psihicului omenesc apărînd într-o lumină nouă datorită acestei îndepărtări de la artificiul folosit în expunerea primară.

40 În originalul francez avem : *cette sensation devient attention.*

41 Atenția, pentru Condillac, este încorporată senzației ; ea nu este o facultate nouă. Deja în *Essai sur l'origine...* ea este prezentată ca o modalitate primordială a cunoașterii, sub înfățișarea unei conștiințe mai vii ce însoțește impresia senzorială. Forța aceasta care, după el, nu poate fi definită și care constituie pragul conștiinței se repetă în celelalte funcțiuni psihice ; comparația, de pildă, nu va fi altceva decît *atenția la două obiecte* ; iar prin reflecție atenția se îndreaptă rînd pe rînd *la un număr de obiecte țelurite.*

42 Nici memoria așadar nu reprezintă, pentru Condillac, un element care să nu fie reductibil la principiul senzorial.

43 Aceeași observație ca pentru atenție și memorie. După cum se vede, și se va mai vedea, Condillac caută să resoarbă elementul rațional în procesele senzoriale considerate ca principiu de bază.

44 Pentru prima oară Condillac arată cum s-ar forma ideile ; ele nu sînt înnăscute. Cf. o tratare mai amplă și mai completă în *Rezumatul părții a IV-a.*

45 Reflecția nu mai este deci un al doilea principiu al cunoașterii, așa cum a fost pentru Locke sau mai înainte pentru Condillac el însuși.

46 Nicolas de Malebranche (1638—1715), filozof cartezian cu tendințe spre misticism, creator de sistem idealist-teologic, preocupat de găsirea unui compromis care să concilieze tezele carteziene cu dogmele bisericii catolice. Pe alt plan, continuă opera lui Descartes de respingere a scolasticii cu ajutorul metodei acestuia și critică idealismul subiectivist al lui Berkeley de pe pozițiile idealismului obiectiv. Condillac, citîndu-l aici pe Malebranche, face aluzie la un pasaj din opera acestuia, *Recherche de la vérité (Despre cercetarea adevărului)*, Cartea a V-a, cap. XI.

47 Prin comparație unele față de altele ; ele sînt comparativ mai mult sau mai puțin puternice ; dar nu există stări neutre.

48 Pentru Condillac, să nu uităm, afectele sînt și ele încorporate senzațiilor.

49 Chestiunea este abordată în *Tratat* încă în Partea I, cap. III, dar își găsește toată amploarea ce i-o acordă Condillac în Partea a IV-a.

50 Adică toate simțurile, mai puțin pipăitul care nu a intrat în enumerare.

51 Condillac se referă aici la cele susținute de Buffon în *Histoire naturelle, Discours sur la nature des animaux*, ed. din 1753, t. IV, pp. 31—50. Aceste susțineri, Condillac le-a combătut în *Traité des animaux*, Partea I, cap. IV.

52 Condillac scrie în *Tratat*, Partea I, cap. I, § 2 că, mirosind un trandafir și neavînd încă nici o altă cunoștință, statuia, „față de ea însăși, nu va fi decît mirosul acestei flori". Indirect dar nu întîmplător, Condillac combate aici teza lui Descartes după care experiența fundamentală a omului este cunoașterea de sine ca ființă cugetătoare.

53 Cf. *Essai sur l'origine...*, Partea I, Secțiunea a VI-a.

54 Argumentul acesta îl găsim la Berkeley, *An Essay Towards a New Theory of Vision* (Eseu asupra unei noi teorii a vederii), § 2. Condillac a putut să-l împrumute de acolo prin intermediul lui Voltaire, *Éléments de la philosophie de Newton...*, Partea a II-a, cap. VII ; sau direct din traducerea lui de Joncourt a textului lui Berkeley publicată în apendice la o traducere din *Alciphron* la Haga în 1734.

55 Este vorba de capitolul VIII al ediției din 1754, care a devenit capitolul IX în edițiile ulterioare după care s-a întocmit traducerea de față.

56 Teza lui Condillac pe care o va introduce mai încolo este că văzul nu poate distinge figurile (reliefurile), distanțele etc., decît în măsura în care a fost educat de pipăit.

57 Această notă îi aparține lui Condillac și se referă la Diderot și la scrierea acestuia, *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient (Scrisoare despre orbi pentru folosința celor ce văd)*. În pasajul care ocazionează această trimitere, Condillac subliniază un dezacord între punctul său de vedere și acel al lui Diderot în ce privește puterea de a cunoaște prin văz.

58 Cf. *Tratatul despre senzații*, Partea I, cap. IV.

59 Cf. *Tratatul despre senzații*, Partea I, cap. V—VI.

60 Cf. *Tratatul despre senzații*, Partea I, cap. VIII—XII.

61 Se va citi : *Rezumatul părții a II-a a Tratatului despre senzații.*

62 Condillac ne anunță aici că înțelege să evite consecințele pe care ar putea să le comporte sistemul său, împingîndu-l spre idealismul subiectiv. După cum s-a spus în Studiul introductiv, pp. XL—XLII Diderot este acel care l-a pus în gardă împotriva unui idealism latent, în care Condillac ar putea să se arate apropiat de Berkeley și care se schițează în cea dintîi operă a lui Condillac, *Essai sur l'origine...* Ca atare, în partea a II-a a *Tratatului despre senzații*, Condillac, răspunzînd invitației lui Diderot, se va degaja de orice asemănare cu Berkeley, combătîndu-l.

63 Despre Anne Ferrand și rolul ei în elaborarea *Tratatului despre senzații* a se vedea Studiul introductiv, p. XIV și pp. XXVI—XXVII. Totodată, se va vedea mai departe *Despre scopul acestei cărți.*

64 Condillac se referă aici la prima versiune, aceea a ediției din 1754, care a fost considerabil remaniată de filozof în ultimii săi doi ani de viață. Aceste revizuiri au mers foarte departe. Sfîrșitul capitolului III din prima ediție este modificat, un nou capitol, capitolul IV, a fost adăugat, iar vechiul capitol IV a devenit capitolul V, după ce a fost și el considerabil schimbat. Traducerea de față este făcută după a doua versiune care apare pentru prima oară în ediția de la 1798 și care este menținută în edițiile ulterioare pe considerentul că corespunde cugetării lui Condillac în stadiul ei final.

65 Despre acest lucru, dar în ce privește numai mirosul, s-a vorbit mai sus la nota 52. A se vedea însă pentru toate simțurile *Tratatul despre senzații*, Partea a III-a, cap. I—III.

66 În vremea lui Condillac, simțurile mai erau încă considerate ca fiind în număr de cinci. Lucrările psihologilor mai noi deosebesc senzațiile în : *externe* (senzațiile vizuale, auditive, olfactive, gustative, de contact și presiune) și senzații *interne* (cele musculo-articulare [musculo-motoare, kinestezice], senzații organice [de durere, foame, sete, greață]). Rezultatul contopirii mai multor senzații de pipăire și apucare a obiectelor ce duce la funcționarea simultană a mai multor receptori ce semnalizează și atingerea, și apăsarea, și încordarea mușchilor scheletici se numește *simț tactil.*

67 Cf. *Tratatul despre senzații*, Partea a II-a, cap. V—VII.

68 Termenul de *întindere* Condillac îl împrumută de la Descartes ; acesta definește, în *Principia Philosophiae*, II, 10—15, întinderea ca acea calitate a corpurilor de a fi situate în spațiu din care ocupă un loc. Pentru Descartes, substanța materială e întinsă ; substanța spirituală (sufletul) e lipsită de întindere. Condillac,

după cum se vede din întreaga sa operă, nu se sustrage acestui dualism ; de unde rezultă că nu-l putem clasa între materialiști. Totuși, urmîndu-l în această privință pe Locke, Condillac refuză să speculeze asupra *substanței*, ceea ce îl sustrage apriorismului idealist, dar într-un mod care îl expune agnosticismului ; este ceea ce apare într-un pasaj din *Arta de a gîndi*, Partea I, cap. XI : „Dar să ne păzim de a crede că ideile pe care le avem despre întindere și despre mișcare sînt conforme cu realitatea lucrurilor. Oricare ar fi sensul acestor idei, nu ne e îngăduit să trecem de la ceea ce simțim la ceea ce este".

69 Fiindcă întinderea este prin esență continuă, pe cînd corpurile reprezintă discontinuități.

70 Prin natură, Condillac înțelege natura proprie statuii, adică firea sa și nu mediul înconjurător.

71 Redus la simplele lui puteri, ce-i sînt date de natură, ochiul percepe adică pete colorate, dar nu le poate situa ca obiecte aflătoare în spațiul dimprejur. — În mod natural, pentru Condillac înseamnă ceea ce se face de la sine, nu prin educație.

72 Prin *oricine*, Condillac îi înțelege pe filozofii în genere ai timpului, în cea mai mare parte cartezieni, care au adoptat distincția făcută de Descartes între așa-zisele calități primare și așa-zisele calități secundare. Deosebirea aceasta este menținută de Locke (*Eseu...*, Cartea a II-a, cap. VIII, § 9 și urm.). Calitățile primare ar fi inseparabile de ideea de materie, ele s-ar regăsi adică în proprietățile geometrice sau mecanice ale corpurilor din spațiu, pe cînd calitățile secundare sînt mai degrabă legate de perceperea noastră și au oarecum un caracter subiectiv ; acestei de-a doua categorii îi aparțin tocmai culorile. Condillac se arată foarte rezervat în acest domeniu ; el introduce pînă la urmă o altă clasificare : *întinderea*, calitatea primară prin excelență la Locke, devine la el o calitate *absolută* ; dar corpurile mai au calități pe care nu le putem cunoaște decît comparîndu-le cu altele, și aceste calități sînt *relative* ; v. Condillac, *Cours d'études..., Précis des leçons préliminaires*, Articolul 1, p. 410.

73 Prin faptul că sufletul simte culorile în el însuși, nu putem adică să judecăm în mod consecvent că le observă în afară de el. Actul de a recunoaște obiectele ca exterioare nu presupune o operație discursivă, ci se definește ca consecință a unor deprinderi dobîndite de simțuri, călăuzite de pipăit.

74 Dacă senzațiile vizuale sînt moduri sufletești, stări psihice, ca și senzațiile olfactive, auditive și gustative, cum pot fi ele raportate la obiectele exterioare ? Aceasta e problema pe care și-o pune aici Condillac.

75 În originalul francez : instruit. — Aici se află, pentru Condillac, cheia întregii probleme. Pipăitul descoperă corpurile, între care propriul meu trup ; şi cunoştinţele ce le dobîndesc astfel se transmit celorlalte simţuri care le traduc în felul lor. Această idee, Condillac o preia de la idealistul Berkeley, *An Essay Towards...*, interpretînd-o în sens materialist. În acest fel, el îl combate pe Berkeley cu propriile-i arme ; a se vedea *Studiul introductiv* din volumul de faţă, p. XLI şi urm.

76 În sensul că orice senzaţie vizuală este un mod al său, o schimbare a sa, că îi aparţine.

77 Observaţiile asupra acestui caz care a făcut o mare impresie în vremea aceea au fost publicate în *Comunicări filozofice (Philosophical Transactions)*, nr. 402 din 1728. Voltaire le-a folosit în *Éléments de la philosophie de Newton...*, Partea a II-a, cap. VII ; Condillac a respins aceste vederi în *Essai sur l'origine...*, dar, în cele din urmă a văzut în ele o justificare a propriei sale teorii ; cf. *Tratatul despre senzaţii*, Partea a III-a, cap. V şi respectiv *Essai sur l'origine...*. Partea I, Secţiunea a VI-a.

78 Prin *dioptrică* se înţelege acea parte a fizicii care se ocupă de acţiunea mediului asupra luminii ce îl străbate, stabilind legile razelor refractate şi studiind construcţia lentilelor pentru ochelari. Descartes a compus o *Dioptrică* rămasă celebră. Toate cercetările întreprinse în secolul al XVIII-lea nu au reuşit însă să determine adevărata compoziţie a luminii albe, nici, pe de altă parte, să pătrundă mecanismul viziunii binoculare sau acel de acomodare a ochilor la distanţe.

79 Această analogie apare deja la Descartes, *Dioptrica*, Discursul I, şi este reluată de Voltaire, în *Éléments de la philosophie de Newton...* precum şi de Diderot în *Lettre sur les aveugles...*

80 Paragrafele care urmează sînt de o importanţă capitală în filozofia lui Condillac. Nu trebuie să uităm într-adevăr că principalul scop al ei este combaterea teoriei *ideilor înnăscute*. Este deci necesar să ştim ce înţelege Condillac prin *idei*.

81 În terminologia secolului, *sentiment* nu e legat de afectivitate ; cuvîntul are un sens cu mult mai general şi mai vag de luare de cunoştinţă, de conştiinţă în legătură cu ceva.

82 În original : *comme passée de solidité*. Termenul *solidité* trebuie luat în sensul etimologic, inspirat din limba latină, de ceea ce este dintr-o singură bucată, ca un întreg.

83 Împărţirea în idei simple şi în idei complexe Condillac o face deja în *Essai sur l'origine...*, Partea I, Secţiunea a III-a. Ea este împrumutată de la Locke, *Eseu...*, Cartea a II-a, cap. II, § 1.

84 Această deosebire este şi ea împrumutată de la Locke. *Eseu...*, Cartea a II-a, cap. XXXI.

85 Adică ideile în metafizică, în morală şi în matematică nu se referă la obiecte concrete exterioare a căror natură scapă în parte cunoaşterii noastre.

86 Prin aceasta, Condillac a atins scopul ce şi-a propus : acel de a deriva ideile din senzaţii. Senzaţia actuală e în acelaşi timp sentiment şi idee (vezi mai sus) ; este o idee senzorială. Senzaţia prezentă în amintire e o idee intelectuală.

87 Raţiunea nu intervine deci, pentru Condillac, în nici unul dintre eşaloanele cunoaşterii noastre. Ideile generale îşi au originea în ideile particulare sau senzoriale, acestea, la rîndul lor, în senzaţii, fără intervenţia vreunui principiu activ eterogen.

88 *Logica* zisă de la Port-Royal a fost un manual de mare notorietate în lumea filozofică, conceput şi elaborat în spiritul cartezian, de către Arnauld şi Nicole ; a fost publicat la 1662. Condillac îl critică neîncetat (a se vedea *Traité des systèmes*, cap. VI, art. II, p. 144) în legătură cu teoria ideilor înnăscute pe care o combate şi care apare în manualul despre care este vorba.

89 Cf. şi Condillac, *Traité des systèmes*, cap. VII—VIII.

90 A se vedea, în legătură cu Locke, şi Condillac, *Essai sur l'origine...*, Introduction, p. 3.

91 Cf. Buffon, *Histoire naturelle, Discours sur la nature des animaux*, ed. din 1753, t. IV, p. 41. Condillac combate aceste vederi ale lui Buffon în *Traité des animaux*, Partea I, cap. V, p. 347.

92 Nu uităm că teza de bază a lui Condillac este că omul nu se naşte cu idei ; omul nu are idei înnăscute. În paragraful acesta de deschidere, Condillac ne explică de unde provine iluzia ideilor înnăscute.

93 Altcum spus, trebuie ca omul să se afle deja în stare de a judeca pentru a-şi da seama că o idee a sa e nouă.

94 În textul francez : Cette mémoire réfléchie. În opoziţie cu memoria spontană despre care Condillac tratează mai departe cap. II, § 7.

95 Este vorba aici de observaţiile făcute asupra orbului din naştere operat de medicul englez Cheselden şi de problema ridicată, cu această ocazie, de Locke şi de Molyneux. În *Essai sur l'origine...*, Partea I, Secţiunea a VI-a, p. 54, Condillac se împotriveşte acestor vederi ; acum el ne declară că şi-a schimbat părerea, al cărei

izvor se afla în anumite prejudecăți, și că e gata să adopte ipoteza lui Locke ; cf. și mai departe, cap. XI, § 2.

96 Condillac se adresează aici D-nei de Vassé, căreia i-a închinat opera, persoană rămasă necunoscută istoriei literare.

97 Despre Anne Ferrand și rolul ei în legătură cu scrierea lui Condillac, *Tratatul despre senzații*, a se vedea *Studiul introductiv* la volumul de față, p. XIV și pp. XXVI—XXVII.

98 Ficțiunea aceasta a unei statui avînd o organizație interioară comparabilă cu aceea a omului, contemporanii au socotit că nu este o invenție proprie a lui Condillac și că acest filozof n-a făcut altceva decît s-o folosească în mod exagerat. Grimm a scris în *Corespondența* sa (1 noiembrie 1755, Ed. Tourneux, vol. III, p. 112) că Condillac „a înecat statuia d-lui de Buffon într-un butoi cu apă rece". Despre toate acestea am tratat mai pe larg în *Studiul introductiv* al volumului de față, pp. XXVI—XXVIII. În ce privește apărarea lui Condillac, cf. *Răspuns la o imputare...*

99 Aluzie la *principiul de minimă acțiune* care se găsește deja formulat de Leibniz *(natura agit per vias brevissimas)*, dar pe care Maupertuis îl reluase de curînd, la 1744, ca fundament al mecanicii sub denumirea de *principiu de economie* : „Atunci cînd se ivește vreo schimbare în natură, cantitatea de acțiune folosită e mereu cea mai mică posibilă".

100 Elogiul făcut aici de Condillac doamnei Ferrand are drept consecință că își atribuie sieși un rol destul de șters. De bună seamă, filozoful dă prin aceasta dovada unei modestii extreme care se încadrează perfect de bine într-o disertație literară cum e cea de față. Oricum, este greu de crezut că doamna Ferrand ar fi putut cu propriile-i puteri să ducă la bun sfîrșit o lucrare de importanța *Tratatului despre senzații*. De altfel, aprecierea atît de măgulitoare de care se vede că se bucură în ochii lui Condillac nu e pe deplin împărtășită de alți contemporani. Astfel, Grimm, în *Corespondența* sa, t. II, p. 204, vorbește despre doamna Ferrand cu prea puțină admirație. „Această persoană, scrie el, nu avea mintea prea ascuțită, iar conversația ei era destul de anostă ; știa însă ceva geometrie". Ulterior, este drept, Grimm temperează această apreciere a sa aproape injurioasă și relatează (*ibid.*, t. II, p. 438) privitor la doamna Ferrand : „personalitate de mare merit, prețuită în filozofie și geometrie, a murit acum doi sau trei ani fiind mult regretată de autorul nostru pentru care a fost o prietenă foarte apropiată".

101 Despre caracterul brusc al acestei intrări în materie a se vedea *Studiul introductiv* la volumul de față, p. XXIX. Se va nota că în textul *Tratatului*, Condillac vorbește mereu despre o *statuie*, pe cînd titlurile capitolelor se referă la un *om* ; și într-un caz, și în celălalt, gîndul nostru trebuie să îmbrățișeze o ființă convențională, constituită prin ipoteză ca o ființă omenească, perfect normală dar care, despuiată de orice trecut, de orice deprinderi, s-ar trezi la viață, cu totul nouă față de ea însăși, potrivit unor categorii de impresii senzoriale pe care este presupusă că le dobîndește treptat.

102 Condillac îi atacă aici pe materialiști, dar numai întrucît absolutizează materia. Ar fi putut tot atît de bine să-i critice pe idealiști, pentru care nu numai sufletul, dar și materia este o substanță ipostaziată.

103 Pornind de aici, Condillac întreprinde, în sensul cugetării sale, o descriere a genezei facultăților mintale avînd la bază simțurile ca unic principiu. Travaliu migălos și lent care apare deja în *Essai sur l'origine...*, Partea I, Secțiunea a II-a, cap. I—VIII.

104 După cum se vede, la Condillac senzația este ceva complex : ea are un caracter afectiv integrat în ea ; jocul impresiei afective și al cunoștinței intelectuale inerente senzației este la baza întregii vieți psihice.

105 Subînțeles : în stadiul în care se află acum, avînd numai simțul olfactiv în stare incipientă.

106 Despre *forță* în genere, după concepția lui Condillac, considerată ca o cauză incognoscibilă în ea însăși a oricărei mișcări, a se vedea *Cours d'études...*, *De l'Art de raisonner*, Cartea a II-a, cap. I, p. 639, sau *Traité des systèmes*, cap. XVI, p. 208. Condillac nu presupune că psihicul omenesc este pasiv într-o așa măsură încît senzația să fie o pură întipărire.

107 Aceste „legi supranaturale" Condillac nu le studiază nicăieri în opera sa. Mențiunea pe care o face aici trebuie considerată ca un act de apărare împotriva persecuțiilor bisericii.

108 Comparația nu i se pare lui Condillac că implică intervenția unui factor rațional. Ea se face „de la sine" între două senzații. Astfel că, deoarece ea ne apare în corelație cu judecata, Condillac, printr-o escamotare ce-i este proprie, va reduce ceea ce este „conceput" la ceea ce este „perceput", va considera judecata în funcție de comparație, și nu invers, și va deriva și judecata din senzorial. Despre comparație, ca însemnînd o „dublă atenție" în limitele senzorialului, a se vedea și Condillac, *La Logique*, Partea I, cap. VII, p. 385.

109 Este important de notat că analiza lui Condillac se străduiește să cuprindă totodată geneza factorilor afectivi și aceea a factorilor intelectuali. Paralelismul se bazează pe faptul că, în concepția intelectualistă a lui Condillac, afectul este, după cum am văzut, indisolubil legat de senzație, orice senzație fiind în mod necesar plăcută sau neplăcută, iar indiferentă numai comparativ cu senzațiile mai intense (cf. § 24).

110 Aceeaşi tratare va apărea cînd Condillac va pune problema libertăţii. A se vedea *Disertaţie despre libertate*, § 3 şi urm.

111 În originalul francez : *ennui*. Termenul de *plictiseală* trebuie înţeles în legătură cu *necaz*, cu *supărare* ; nu este vorba de o pură indiferenţă afectivă care tinde să devină obositoare.

112 Condillac consideră aici imaginaţia în funcţie de memorie ; alteori, el procedează invers ; a se vedea *Essai sur l'origine...*, Partea I, Secţiunea a II-a, cap. II, § 25, dar, mai cu seamă, cap. IV, §§ 40—46 şi cap. V, §§ 47—50.

113 Condillac s-ar putea referi aici la două fapte anecdotice îndeobşte cunoscute : acela legat de descoperirea de către Arhimede a principiului hidrostaticii pe cînd se afla la o baie publică, al doilea referitor la uciderea de către un soldat roman a filozofului care se afla în curs de a rezolva o problemă.

114 Întreg paragraful 30 este lipsit de claritate. Condillac vrea să spună că atunci cînd *imaginăm*, reproducem o senzaţie şi o raportăm totodată la o *imagine*, dînd adică senzaţiei un corp. Dar statuia, redusă la miros, nu are încă nici o cunoştinţă privitoare la obiecte, ea nu poate face deosebirea între *senzaţie* şi *imagine* ; ea nu-şi „imaginează" un corp mirositor faţă în faţă cu senzaţia de miros. Obscuritatea acestui text nu se referă numai la formulare, ci şi la concepţie ; într-adevăr, statuia nu are imagini ; şi totuşi în paragraful următor constatăm că ea este presupusă ca avînd o imaginaţie mai activă decît aceea a omului normal, chiar în acest stadiu unde este redusă la miros. Asupra imaginaţiei la Condillac care presupune senzaţii trecute pe care căutăm să le considerăm prezente a se vedea şi acad. M. Ralea, *Istoria psihologiei*, Curs litogr., 1956, Partea a II-a, p. 59.

115 Despre *nevoie* ca factor activ în viaţa psihică şi ca element pozitiv în filozofia lui Condillac, a se vedea mai sus § 25, dar şi mai departe Partea a IV-a, cap. I, §§ 1—11, cap. II, §§ 1—7, cap. VII, § 1, sau *Rezumatul raţionat*, Introducere şi Rezumat al Părţii a IV-a, precum şi *La Logique*, Cartea I, cap. VIII sau *Le commerce et le gouvernement...*, Cartea I, cap. I, p. 244 ; cap. II, p. 249 ; cap. XXX, p. 318 ; cap. VII, p. 257 (ca izvor al artelor şi al bogăţiei) ; pentru nevoi în lumea animală cf. *Traité des animaux*, Partea a II-a, cap. I—III, pp. 356—359.

116 Asociaţia ideilor deja luată în considerare de Hobbes şi de Locke (*Eseu...*, Cartea a II-a, cap. XXXIII, § 6 şi urm.) va căpăta un relief din ce în ce mai mare la filozofi, chiar în perioada în care a trăit Condillac, şi va culmina la Hume (*An Enquiry concerning Human Understanding* [*Eseu asupra intelectului omenesc*, cap. III]), legea asociaţiei devenind legea de bază a vieţii psihice în sistemele zise asociaţioniste care vor domina un timp îndelungat pînă aproape de secolul nostru.

117 *Spiritele animale* apar în filozofiile teozofice şi fac obiectul unor discuţii în cadrul cărora se înscriu Paracelsus şi Van Helmont. Descartes preia această noţiune, o consideră o substanţă pur materială care e comună omului şi animalelor şi constituie principiul vieţii, îi acordă o nouă putere de circulaţie, imaginînd „spiritele animale, care sînt ca un suflu foarte subtil, sau mai curînd ca o flacără foarte pură şi foarte vie, care urcînd continuu şi din belşug de la inimă spre creier, se îndreaptă de aici prin nervi, spre muşchi şi pun în mişcare toate membrele". Descartes, *Discurs asupra metodei*, p. 82. Condillac nu crede în „spiritele animale", cum nu face caz nici de „glanda pineală" a lui Descartes. În nota sa la paragraful de faţă care trimite la *Logică* (a se vedea mai jos) el face aluzie la anumite ipoteze asupra rolului creierului şi al nervilor aşa cum le găseşte la Buffon sau la Descartes pe care le combate ca depăşind datele observaţiei şi ale experienţei.

118 A se vedea Partea a III-a, cap. I, §§ 6—12.

119 O analiză a pasiunilor şi a voinţei apare ca un lucru nou la Condillac şi nu o găsim în *Essai sur l'origine...* care este mărginit la studiul operaţiilor intelectuale. Condillac a putut să folosească aici îndrumări aflătoare la Descartes, *Tratat despre pasiuni*, Părţile a II-a şi a III-a, Malebranche, *Recherche de la vérité*, Cartea a V-a, cap. VII—X, Spinoza, *Etica*, Cartea a III-a, şi Locke, *Eseu...*, Cartea a II-a, cap. XX.

120 Condillac în această notă face trimiteri la două lucrări distincte ale sale ; pe de o parte, la *Logică*, iar, pe de alta, la *Cours d'études...*, Introducere. Cea din urmă, la art. II, defineşte dorinţa, dar şi multe dintre activităţile psihice pe care le trece în revistă, dînd un bun rezumat al concepţiilor lui Condillac în ce le priveşte.

121 Toate aceste denumiri implică o transpunere dintr-o limbă în alta cu un caracter destul de delicat, fiecare limbă avîndu-şi nuanţele ei ; în originalul francez avem aici pentru termenii subliniaţi, respectiv : *malaise, iéger mécontentement, inquiétude* şi *tourment*. Pentru *nelinişte (inquiétude)*, deja definită în nota 31, izvorul consideraţiilor lui Condillac se găseşte la Locke, *Eseu*, Cartea a II-a, cap. XXI, în special § 29 şi următoarele.

122 Condillac întrebuinţează termenul *pasiune* într-un sens general care se îndepărtează de acel al secolului său în care pasiunea mai avea încă înţelesul de stare *pasivă*, ca în cuvîntul romînesc *pătimire*.

123 Descartes în *Tratat despre pasiuni*, art. 56 şi 57 aşază dimpotrivă dorinţa după dragoste şi ură.

124 Condillac nu-şi dă seama de caracterul complex al unor astfel de sentimente. El crede că poate să le găsească la o fiinţă limitată la simţul mirosului şi că ele derivă direct din stările cele mai elementare. Mai departe (cap. VIII, §§ 5—8), el va proceda în mod analog, presupunînd o statuie mărginită la simţul auzului şi va socoti că o astfel de fiinţă are sentimentul melodiei şi al armoniei muzicale.

125 Dragostea de sine presupune conştiinţa eului. Despre constituirea acestui sentiment a se vedea *infra* cap. VI, § 2. — Totodată, iubirea de sine, ca sentiment fundamental, pune în cauză egoismul şi are drept corolar utilitarismul, ca lege morală de bază, pe care îl vom întîlni mereu în cele ce urmează şi care exprimă năzuinţele adînci ale burgheziei în cadrul căruia fiecare urmăreşte interesul său propriu.

126 Cf. Locke, *Eseu...*, Cartea a II-a, cap. XI, §§ 1—9. Despre abstracţie, Condillac tratează în diferite rînduri (a se vedea *Essai sur l'origine...*, Partea I, Secţiunea a II-a, cap. VI). El ia poziţie denunţînd pericolul care rezultă din abuzul de abstracţii la diferiţi filozofi din trecut şi cere o mînuire atentă a lor *(Essai sur l'origine...*, Partea I, Secţiunea a V-a) ; pînă la urmă, el va păstra aceeaşi atitudine şi în *Tratatul despre senzaţii* ; ne referim la Partea a IV-a, cap. VI, § 10 ca şi la notele noastre respective.

127 Condillac a mers atît de departe încît această restricţie pare la prima vedere oarecum surprinzătoare. Nu trebuie să uităm totuşi că există în sistemul lui Condillac şi aprecieri mai constructive şi mai realiste ; corpurile din lumea exterioară (aici violetele) nu ne sînt cunoscute ca atare decît prin intervenţia simţului tactil, şi o statuie înzestrată numai cu mirosul nu le-ar putea discerne.

128 O geneză mai temeinică a numerelor, la un om normal, găsim la Condillac în *La langue des calculs*, Cartea I, cap. IV şi V. Despre infinit cf. *Cours d'études..., l'art de penser...*, Partea I, cap. XII ; Condillac se inspiră acolo din Locke, *Eseu...*, Cartea a II-a, cap. XVII.

129 Condillac îl are în vedere aici în primul rînd pe Leibniz (cf. precizarea în *Traité des systèmes*, cap. VIII, art. 5), dar, de bună seamă, şi pe Descartes care susţinea că ideea de infinit ne este înnăscută şi, contrar tocmai lui Condillac, că noi cunoaştem finitul pornind de la infinit.

130 În ultimă instanţă, ideile generale nu apar, pentru Condillac, decît o dată cu denumirile. Or aici, după cum se vede, el are tendinţa de a se îndepărta de nominalism ; căci statuia nu va avea la dispoziţie cuvinte. A se compara cu Partea a IV-a, cap. VI.

131 Căci, pentru ea însăşi, statuia nu este decît parfum ; cf. mai sus cap. I, § 2.

132 După cum se ştie, Hume a redus în mod greşit înţelegerea ce o avem despre cauzalitate la o deprindere subiectivă şi va deriva principiul cauzalităţii din această deprindere, conferindu-i şi acestuia un caracter subiectiv.

133 Durata în raport cu succesiunea de stări este o idee pe care Condillac o preia de la Locke (*Eseu...*, Cartea a II-a, cap. XIV) şi pe care o dezvoltă în paragraful acesta şi în cele următoare, considerînd o durată trecută (§ 11), o durată în devenire (§ 12) şi o durată indefinită (§ 13). A se vedea şi *supra*, cap. II, § 10.

134 Se cuvine să insistăm asupra deosebirii la Condillac între *indefinit* şi *infinit*, deosebire pe care o găsim şi în Locke, *Eseu...*, Cartea a II-a, cap. XVII, unde se arată că ideea de infinit are un caracter pozitiv şi că omul nu are altceva decît înţelegerea unei simple adibilităţi indefinite. În paragraful de faţă, Condillac se aşază într-o poziţie paradoxală, afirmînd că cunoaşterea empirică nu este capabilă să ne ducă decît la ideea unei infinităţi *relative* (care este tocmai indefinitul), dar că totuşi ea ne procură ideea unei eternităţi *absolute*.

135 Condillac i-a acordat pînă acum statuii puterea de a număra numai pînă la trei ; ea nu distinge deci decît trei momente, şi ceea ce întrece îi apare ca nedefinit.

136 Aceste speculaţii metafizice ale lui Condillac ar fi putut să-şi găsească un substrat mai complet în dubla concepţie pe care şi-o făceau filozofii încă în timpul său despre eternitate, într-un sens durată indefinită, iar în altul, ceva ce e în afara timpului. „Una este să parcurgi succesiv (cu mintea) părţile unei existenţe fără termen pe care Platon şi Aristotel o atribuie lumii, şi alta să îmbrăţişezi o existenţă infinită la fel de prezentă în totalitatea ei... ceea ce e posibil numai divinităţii". Boethius, *De Consolatione*, V. Cu alte cuvinte, omul, în mărginirea lui, nu poate concepe decît indefinitul, fie în ce priveşte întinderea, fie în ce priveşte durata ; iar înţelegerea infinitului şi a eternităţii era pusă în seama lui Dumnezeu, presupus spirit atotştiutor. O concepţie analogă găsim la Spinoza, *Etica*, Partea I, def. 8. Materialismul dialectic pune în lumină natura factice a acestor speculaţii idealiste şi arată că spaţiul şi timpul au un caracter obiectiv, fiindu-le proprii contradicţii interne care-şi găsesc expresia în faptul, pe de o parte, că spaţiul şi timpul sînt în ele însele şi absolute, şi relative, iar, în al doilea rînd, în faptul că infinitatea atît a spaţiului cît şi a timpului e alcătuită din elemente finite, de întindere sau respectiv de durată. „De fapt însă, scrie Lenin, ele (finitul şi infinitul) sînt *inseparabile. Sînt una*". V. I Lenin, *Caiete filozofice*, 1956, p. 83.

137 Este normal ca Condillac să întîmpine greutăți cînd vrea să distingă starea de veghe de starea de somn, dat fiind că îi scapă caracterul activ al vieții psihice normale și că nu discerne că visul în timpul somnului reprezintă forma cea mai pasivă a imaginației, o dezlînare a acesteia. Locke, profesînd un senzualism mai puțin radical decît Condillac, este mai privilegiat ; el susține că, în somn ca și în stare de veghe, nu avem alte idei decît cele dobîndite pe calea simțurilor, dar că gîndirea rațională este suspendată în timpul somnului. Locke scoate și un argument împotriva ineismului din faptul că niciodată nu s-a constatat că, în vis, cineva ar fi dat „peste vreuna din acele idei pe care nu le-a dobîndit nici prin senzație, nici prin reflecție", adică peste una dintre acele așa-zise idei pure, native. Locke, *Eseu...*, Cartea a II-a, cap. I, § 17 ; vezi și §§ 12—17.

138 Pasaj obscur. Condillac se întemeiază aici pe principiul enunțat de la început (cap. I, § 2) că statuia care miroase un trandafir nu este în ea însăși decît miros de trandafir ; dar mirosind succesiv mai multe flori, și memoria păstrîndu-i aceste mirosuri, ea se descoperă drept ceva *permanent* în legătură cu stări trecătoare ; dacă ar avea la dispoziție cuvinte, ar putea deci deja să-și spună *eu*.

139 În cursul acestei lungi digresiuni, Condillac consideră *eul* totodată din punct de vedere psihologic ca și după aspectul său ontologic. În prima accepție, *eul* este conștiința individualității empirice, a ceea ce a fost în legătură cu ceea ce este, pe baza colecției senzațiilor ce a resimțit succesiv ; în al doilea sens, este realitatea permanentă, substratul invariabil al modificărilor care constituie *eul* empiric.

140 Subînțeles : redusă la simțul olfactiv.

141 Ovidiu, *Metamorfoze*, Cartea a III-a, v. 401. — Condillac ne dovedește aici că filozofii secolului al XVIII-lea manifestau interes pentru problemele în legătură cu muzica. În ce-l privește, Diderot, care a fost spiritul cel mai enciclopedic al timpului său, a scris un tratat *Lecțiile de clavecin ale d-lui Bemetzrieder* și *Principii de armonie*.

142 O dată cu sunetul fundamental (denumit în text „dominant") se produc și armonicile acestuia la un interval de o octavă plus o quintă (adică de douăsprezece) și de două octave plus o terță (adică de șaptesprezece). Trebuie precizat că duodecima dă quinta, și că decemseptima dă terța.

143 Reamintim că *armonia* presupune că un grup de sunete se aud în mod simultan avînd între ele anumite intervale (în caz contrar se ivește zgomotul), iar că *melodia* este constituită de o serie de sunete succesive.

144 Geneza muzicii, și a artelor în genere, face obiectul unei expuneri a lui Condillac ce se află în *Essai sur l'origine...*, Partea a II-a, Secțiunea I, cap. V și următoarele. Teoria caracterului imitativ al artei își găsește originea la Aristotel, *Poetica*, Editura Științifică, București, 1957, I, 1447 a—b, pp. 11—12, sau *Fizica*, II, 8, 199 a, 15 și 2, 194 a, 21 ; ea nu mai găsește de mult susținători.

145 Faptul că indivizii umani au cunoștințe care diferă de la unul la altul nu infirmă teza, pentru Condillac, că toate cunoștințele provin din senzații ; acest izvor care le este comun tuturor poate fi mai abundent la unii decît la alții ; concluzie la care va ajunge Condillac, Partea a IV-a, cap. IX, § 2 ; a se vedea și Condillac, *La Logique*, Partea I, cap. I.

146 Condillac adică va raționa acum în ipoteza că statuia are la dispoziție două simțuri deodată : mirosul și auzul.

147 Statuia nu știe încă în momentul de față că are un corp, acesta aparținînd și el lumii exterioare, și nici, mai cu seamă, că trupul comportă părți și organe.

148 Condillac se așază aici în mod vizibil în ipoteza că există o „senzație" de foame ca anexă a senzațiilor gustative. Totuși nu se vede că statuia ar avea nevoie de hrană ca o veritabilă ființă vie ; ea este teatrul unor senzații multiple însoțite de nevoi care o apără de distrugerea fizică. Dar despre o conservare în legătură cu procesul fiziologic de asimilare a alimentelor nu poate fi vorba.

149 Condillac face mereu apel la experiență. Trebuie să recunoaștem însă că experiența nu-i dă întotdeauna dreptate ; aceasta se datorește și faptului că el se situează în ipoteza cu totul artificială a unui om care nu dispune de simțuri decît pe rînd.

150 Într-adevăr, opinia dominantă era că vederea ne dă direct cunoștința spațiului. Este ceea ce apare în analizele lui Descartes, *Dioptrique*, Discursul VI, sau ale lui Malebranche, *Recherche de la vérité*, Cartea I, cap. VI—IX, după care văzul ne oferă percepția distanței, a poziției, a mărimii și a figurii obiectelor din lumea sensibilă.

151 Aluzia se referă la filozoful materialist Gassendi, adversar al lui Descartes.

152 Condillac are aici în vedere *Logica* de la Port-Royal, Partea I, cap. I, de tendință carteziană, care combate senzualismul lui Gassendi.

153 Trebuie înțeles că acest pas îl face chiar Condillac. El renunță de a-l urma pe Locke în speculații cu caracter ambiguu și se în-

depărtează de cele ce a susținut el însuși în *Essai sur l'origine...*, unde senzația apare totodată ca o imagine ce oglindește realul și ca un simplu mod al gîndirii. Am văzut (în *Studiul introductiv*, pp. XL—XLIII) cum Condillac se preocupă, la incitația lui Diderot, să se sustragă în *Tratatul despre senzații* concluziilor idealiste și agnostice ale senzualismului lui Berkeley și cum, pentru el, pipăitul are un rol decisiv pentru a ne face să descoperim lumea exterioară, în vreme ce celelalte simțuri nu raportează senzațiile unor obiecte. Lunga discuție care urmează se situează pe această linie. Este totuși de notat că uneori *Tratatul* cuprinde formulări imprudente care frîng linia pe care Condillac și-a ales-o.

154 Susținerile lui Condillac cuprind două părți distincte. Pînă aici el s-a referit la miros, la auz, la gust și la văz, și a opinat că nici unul dintre aceste simțuri nu raportează senzațiile la obiecte exterioare care le-ar pricinui. De acum încolo, Condillac se îngrijește să arate că pipăitul descoperă spațiul și obiectele pe care le cuprinde. Ceea ce implică pentru Condillac, că „sentimentul", adică ceea ce am numi o „stare de conștiință" se raportează la ceva exterior. Condillac nu explică acest transfer. Se mai vede că pipăitul instruiește și celelalte simțuri în această privință. Problema din urmă e tratată deocamdată numai în principiu ; ea va face obiectul unei expuneri ample în *Tratat*, Partea a II-a și Partea a III-a.

155 Condillac își face oarecum singur o obiecție pe care o consideră cea mai periculoasă. Dar nici o obiecție nu-i apare valabilă față de observațiile de ordin experimental ocazionate de operațiile lui Cheselden asupra orbilor din naștere care, cu această ocazie, au dobîndit vederea.

156 Cu privire la William Molyneux (sau Molineux) cf. nota noastră nr. 20.

157 Linia era o măsură echivalentă cu 0,225 cm.

158 Adică pe retină.

159 Condillac se așază în ipoteza că ne-am afla undeva pe cîmp în fața unui peisaj bogat în aspecte. Aceeași bază, dezvoltată, o găsim la Condillac, *La Logique*, Partea I, cap. II ; cu care ocazie el descrie analiza ca metodă ; el presupune acolo că ne aflăm la fereastră în fața unei priveliști ; din prima clipă noi *vedem* tot ce cuprinde acea priveliște, dar nu *distingem* încă nimic ; numai încetul cu încetul ne apar toate părțile din care se compune, începînd cu obiectele principale ; lucrurile le vedem toate, dar le privim pe rînd și într-o oarecare ordine ; în asta constă analiza.

160 Adică pe porțiuni tot atît de distincte ale retinei, ceea ce le împiedică să se confunde.

161 În textul francez : *par un mouvement machinal*. Adică printr-o mișcare reflexă, independentă de voință.

162 Paralelism cu cele susținute în cap. IV, § 6 unde statuia deosebește, cu ajutorul memoriei, mirosurile.

163 Cf. cap. VI, § 7.

164 Văzul, în opoziție cu mirosul, cu auzul și cu gustul, ne dă ideea de întindere ; dar asta nu înseamnă, pentru Condillac, că văzul prin el însuși — și fără ajutorul pipăitului — ne dă senzațiile unor obiecte întinse în spațiu, a unor corpuri exterioare nouă.

165 Condillac presupune în mod evident că o senzație se divide în idei. El se îndepărtează în mod imprudent de Locke care susține în *Eseu...*, Cartea a II-a, cap. IX, § 3, că „orice modificări ar suferi corpul, dacă ele nu ajung la minte, și orice impresii ar fi produse asupra părților exterioare ale lui, dacă ele nu sînt înregistrate în interior, nu dau loc la percepție".

166 În realitate, Condillac susține că ochiul ne dă senzația unor suprafețe colorate pe care pipăitul ne face să le interpretăm ca fiind obiecte exterioare nouă ; deprinderea ne îngăduie apoi ca, chiar fără concursul pipăitului, să vedem lucrurile în spațiul exterior.

167 Acestea toate Condillac le va expune mai departe, Partea a III-a, cap. III—IX, și cap. XI.

168 Adică după cum statuia a fost mirosuri, sunete etc., ea este în mod mai mult sau mai puțin accentuat o culoare sau alta, de vreme ce încă nu raportează senzațiile vizuale la lumea exterioară.

169 Statuia nu are adică conștiința unei lumi exterioare și nici măcar aceea a corpului ei.

170 După formulările atît de des repetate ale lui Condillac, statuia *este* mereu o aceeași culoare și, avînd și alte simțuri — dar nu și pipăitul —, va putea fi o culoare gustoasă, sonoră și mirositoare ; ea nu va mai fi miros de trandafir ca la început, ci, de pildă, o culoare galbenă cu miros de trandafir.

171 Pretutindeni, adică în teoriile, pe atunci dominante, ale cartezienilor care făceau din întindere proprietatea de bază a „substanței" corporale. Descartes pretindea că fiecare substanță are un atribut principal și că acel al sufletului este gîndirea precum întinderea e acea a corpului". Cf. *Meditații, Răspunsuri la a IV-a obiecție*, Partea I, § 23. Condillac combate cu hotărîre aceste vederi idealiste ale cartezienilor ; alături de Locke (*Eseu...*, Cartea I, cap. IV, § 18 ; Cartea a II-a, cap. XIII, § 17), el consideră că

ideea de substanță este o abstracție lipsită de conținut ; și iarăși alături de Locke (*Eseu...*, Cartea a II-a, cap. XIII, § 16), el susține că corpul este distinct de întindere.

172 Partea a II-a a *Tratatului despre senzații* face să intervină o veritabilă schimbare de tablou. În partea I, într-adevăr, Condillac a procedat la o analiză minuțioasă, și uneori obositoare, în cursul căreia intrau în joc patru simțuri : mirosul, auzul, gustul și văzul. Aceste simțuri, după Condillac, nu ne dau conștiința unor obiecte exterioare. Acum intervine al cincilea simț : cel tactil ; acesta nu numai că ne duce la perceperea unor obiecte formînd lumea exterioară, dar le învață și pe celelalte patru să judece la fel. Ideea de a atribui pipăitului acest rol nu-i aparține întru totul lui Condillac. Locke, alăturîndu-se lui Molineux, emite teoria unei preponderențe a simțului tactil în perceperea spațiului (Cf. Locke, *Eseu...*, Cartea a II-a, cap. IX, § 8). Berkeley susține aceeași teză în *An Essai Towards...*, §§ 2—51, interpretînd-o în sensul idealist subiectiv (A se vedea *Studiul introductiv* al volumului de față, pp. XL—XLII). La rîndul său, Voltaire, în *Éléments de la philosophie de Newton...*, Partea a II-a, cap. V—VIII, reia tezele berkeleyene pentru a le considera în spiritul realist care va fi și acel în care Condillac va trata problema în *Tratatul despre senzații.*

173 Mai exact spus, Condillac reia lucrurile de la început. Statuia a dobîndit cînd un simț, cînd altul. Acum i se atribuie numai simțul tactil.

174 Se presupune adică o statuie animată numai de simțul tactil în stare incipientă ; ea are primele experiențe, înainte de a intra în contact cu lumea exterioară.

175 *Sentimentul fundamental* este, pentru Condillac, *eul* în stare incipientă întrucît participă la un „joc al mașinii", la viața animală. În această concepție, *eul* este pur organic, o sumă a stărilor organice. Cabanis, discipol al lui Condillac, va reduce încă mai mult *eul*, la un *eu* animal și aproape fizic.

176 Într-adevăr, schimbarea o afectează pe *ea*, este a *ei*.

177 Se presupune adică aici că statuia ar fi oarecum singură pe lume, cufundată în aerul înconjurător liniștit și la o temperatură constantă, ea însăși redusă la respirație.

178 Despre ceea ce numește Condillac *sentiment fundamental* a se vedea mai sus cap. I, § 1.

179 Întregul capitol lipsește în prima ediție, cea din 1754. În prima versiune, Condillac explică sentimentul de exterioritate pe baza senzațiilor de dublu contact, adică pornind de la impresii ele

însele lipsite de întindere. Această explicație părîndu-i insuficientă, căci „noi nu am putea ajunge la întindere decît prin întindere", Condillac recurge la senzația de obstacol, adică la o reprezentare a două lucruri ce se exclud, dar care sînt în ele însele întinse. Capitolul de față este o justificare a acestei corectări.

180 Corpul nostru, într-un sistem dualist cum e și acel al lui Condillac, se găsește aparte de suflet, în opoziție cu acesta, și face parte din lumea exterioară.

181 *La Logique* a lui Condillac a apărut abia la 1780 fiind redactată în cursul anului 1779. Se vede deci cam în ce epocă a fost scris acest pasaj din capitolul IV, pe cînd *Tratatul despre senzații* în prima versiune a fost publicat la 1754. Condillac se referă aici la *Logică*, Partea I, cap. I, la un alineat în care se arată că copiii de pildă, își exercită facultățile în mod spontan și că nu-i învățăm să facă decît ceea ce știu deja.

182 *Eul* copilului ar rămîne nediferențiat în părți.

183 Concepția pe care o prezintă aici Condillac este pe linia paralelismului psihofizic, teorie idealistă apărută pe baza filozofiei dualiste și care susține că psihicul și fizicul există ca două serii de fenomene independente care n-au nici o legătură între ele ; în pofida faptelor ea consideră că psihicul e independent de fizic — de activitatea creierului.

184 Oarecum, Condillac pretinde aici că se întemeiază pe o experiență ce nu ar avea nevoie de a fi explicitată, experiență potrivit căreia dobîndim conștiința că avem un trup, cuprinzînd organe distincte.

185 De pe urma inserției unui nou capitol care este capitolul precedent, cel de față care era al IV-lea în ediția de la 1754, devine al V-lea. Capitolele următoare ale părții a doua își vor modifica și ele numărul în mod corespunzător.

186 Statuia își va agita brațele în mod spontan, fără a ști încă ce face.

187 S. L. Rubinstein arată în *Existență și conștiință*, Editura Științifică, București, 1960, p. 96, nota 2, că Condillac susține pe bună dreptate cum tocmai în pipăit se dezvăluie materialitatea lucrurilor. Întrucît trăsătura specifică a senzației durității constă în reprezentarea simultană a două lucruri care se exclud reciproc, psihicul nu poate să perceapă duritatea ca pe una dintre modificările în care s-ar găsi numai pe sine. Rubinstein compară teza lui Condillac cu aceea a lui I. M. Secenov privitoare la rolul conturului în perceperea unor obiecte, conturul apărînd ca o graniță care desparte două realități. Cu această ocazie, Rubinstein repro-

duce următorul pasaj din Secenov : „Perceperea unui contur presupune două lucruri : distingerea a două medii eterogene care vin în contact și un instrument pentru determinarea formei, liniei de demarcație dintre ele. Diferenței dintre mediile pe care le percepe ochiul îi corespunde așa-numita eterogenitate optică a substanțelor, iar diferenței determinate prin simțul tactil îi corespund diferite grade de duritate sau, mai precis, de rezistență a substanțelor la presiune". Pentru aceeași problemă a rolului pipăitului în descoperirea materialității a se vedea și acad. M. Ralea, *Istoria psihologiei*, vol. 2, pp. 60—61.

188 Căci acest corp nu mai este ceva ce-mi aparține *mie*. Pînă acum, prin mișcarea mîinii, se atingeau două lucruri solide care se excludeau, dar se raportau la *eu* ; de data aceasta, cele două lucruri solide intrate în atingere se exclud, dar numai mîna se raportează la *eu*. Prin această analiză, uneori obositoare, Condillac a ajuns la punctul unde statuia deosebește corpul său de alte corpuri.

189 Corpurile pe care va prefera să le mînuiască.

190 Condillac nu înțelege prin aceasta că subiectul cunoscător iese din sfera cunoștințelor de ordin senzorial. Este ceea ce se va putea vedea mereu în cele ce urmează.

191 Prin pipăit, omul caută să-și procure senzații ; celelalte simțuri le așteaptă în mod pasiv. Această explicație urmează în text.

192 Căci ea nu avea încă conștiința a ceva exterior ei.

193 Dorința determină mișcări ale corpului în concordanță cu afectele care le condiționează.

194 Condillac se reașază adică în ipoteza dinainte în care statuia sa ar fi dobîndit alte simțuri decît pipăitul.

195 Adică a altor stări.

196 Primul principiu a fost arătat în § 1 ca fiind speranța ; al doilea, consecință a celui dintîi, este deci curiozitatea.

197 Metoda sa, căreia îi zice *analiză*, îl determină pe Condillac să derive, fără salturi, complexul din simplu. În multe ocazii, și este cazul și aici, el ignorează importanța unor treceri care presupun ivirea unui factor nou. F. Engels scrie în *Dialectica naturii*, p. 169 : „Dacă mersul în poziție verticală a devenit la strămoșii noștri părоși, la început o regulă, iar apoi o necesitate, aceasta presupune că între timp mîinilor le-au revenit treptat alte activități, din ce în ce mai felurite".

198 Natura, provocînd durerea, ne face să ne sustragem celor ce ne pot dăuna. A se vedea sfîrșitul paragrafului.

199 Condillac nu pretinde deci că toate ideile ne sînt dictate direct de natură. Aceasta ne dă numai organele care ne anunță prin plăcere sau durere despre cele ce trebuie să îndrăgim sau să evităm. Numai experiența ne dă încetul cu încetul deprinderile care completează opera începută de natură, formează activitățile sufletești și ideile ce le dobîndim. Ideile matematice în bogăția lor nesfîrșită derivă și ele din experiență ; numai cele mai simple reprezintă o învățătură nemijlocită a naturii (a se vedea mai sus Partea I, cap. IV și cap. XI).

200 Nu uităm că, pentru Condillac, funcția principală a pipăitului este de a ne face să descoperim corpul nostru și apoi corpurile aflătoare în spațiul dimprejur. Analiza la care procedează acum nu are deci o direcție întîmplătoare.

201 Adică arcul are o curbură pe care nu o regăsește la trestie.

202 Adică după mișcarea mîinii care pipăie obiectul și îl învăluiește și felul ei de a se închide spre a-l cuprinde.

203 Potrivit cunoștințelor sumare ale vremii, Condillac se află mereu în ipoteza că pipăitul întrunește date senzoriale pe care psihologia din zilele noastre le atribuie mai multor simțuri deosebite.

204 Pasajele vizate aici se află în *La Logique*, Partea I, cap. I—IV.

205 În originalul francez : *mais elle ne remarquoit pas qu'elles formassent des tous figurés.*

206 A se compara cu *Essai sur l'origine...*, Partea I, Secțiunea a II-a, cap. V, unde Condillac, urmîndu-l mai îndeaproape pe Locke (*Eseu asupra intelectului omenesc*, Cartea a III-a, în special cap. II și III), face să depindă ivirea și dezvoltarea activității psihice superioare de ivirea și dezvoltarea limbajului, în vreme ce aici statuia e capabilă de *reflecție*, chiar în absența graiului.

207 În ce privește natura reflecției la Condillac, a se vedea *Studiul* introductiv, pp. XXXIV—XL.

208 Eroarea constă în a rupe senzația de organul simțului, și implicit de subiectul care o percepe.

209 Cf. Condillac, *Essai sur l'origine...*, Partea I, Secțiunea a II-a, cap. VI, în corelație cu Locke. *Eseu asupra intelectului omenesc*, Cartea a II-a, cap. XI, § 1—9.

210 De aici se vede că întreaga argumentație a lui Condillac în acest punct era destinată să combată teoria ideilor înnăscute pe care omul le-ar avea gata constituite în momentul creației.

211 Adică nu și simțul tactil. Așadar abstracțiile unor însușiri raportabile la corpurile din natură nu apar decît o dată cu pipăitul.

212 În realitate, Condillac reia aici ideea care a apărut deja mai sus, Partea I, cap. IV, § 5, cînd statuia nu dispunea încă decît de miros.

213 Trebuie înțeles că mănunchiul de însușiri se descoperă în legătură cu un corp, dar nu are ca substrat o substanță, fantasmagorie care nu a putut să încolțească decît în capul filozofilor. La drept vorbind, aceste reticențe ale lui Condillac cu privire la unele abstracții oțioase sînt legitime ; cu condiția ca neîncrederea aceasta să nu meargă atît de departe încît să-l tîrască spre agnosticism. În ce privește, în particular, noțiunea de *substanță* la care Condillac face aluzie aici, ea constituie deja obiectul unor atacuri fățișe din partea lui Locke, *Eseu...*, Cartea I, cap. IV, § 18 și Cartea a II-a, cap XIII, §§ 17—19. Filozofia marxistă ne-a deprins să considerăm cu cea mai mare rezervă concepte foarte abstracte ca acel de *substanță* ; ceea ce nu înseamnă că trebuie să le abordăm din principiu într-un spirit negativist ; Lenin, referindu-se tocmai la substanță, în concepția spinozistă unde atributul ei ar fi *gîndirea*, face reflecția : „În treacăt — într-un timp a existat în filozofie moda de «a blama» imaginația și memoria. — așa *acum* există moda de a diminua importanța «conceptului»... și de A RIDICA ÎN SLAVĂ «INCONCEPTIBILUL»". Cf. V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, p. 138. Noțiunile generale și categoriile trebuie considerate, în tot cazul, respingîndu-se înainte de toate interpretările teologico-metafizice.

214 Teza aceasta a apărut deja mai sus, Partea I, cap. IV, §§ 11 și urm., în legătură cu dezvoltarea cunoștințelor pe baza mirosului. A se vedea și nota noastră nr. 133.

215 Cf. Locke, *Eseu...*, Cartea a II-a, cap. XV, § 12.

216 Despre comparația între durată și întindere la Locke, a se vedea *Eseu...*, Cartea a II-a, cap. XV.

217 Găsim un pasaj asemănător, care izbește prin frumusețea descrierii, la filozoful materialist Vasile Conta, *Teoria fatalismului*, în Vasile Conta, *Opere filozofice alese*, Editura Științifică, 1959, pp. 48—49. Filozoful romîn arată cum ideea spațiului infinit își are originea în experiență ; copil fiind, el însuși nu avea decît o oarecare idee confuză a spațiului ; satul în care s-a născut i se părea ca fiind lumea întreagă mărginită de dealurile din jur ; numai cu timpul, viziunea s-a întins la alte dealuri, la alte întinderi, locuite de oameni ; și apoi a înțeles că dincolo de acele margini, erau alte margini, și că spațiul nu se termina nicăieri.

218 Statuia are adică ideea unui spațiu nedefinit, precum o are și pe aceea a unei durate fără termen, ceea ce nu înseamnă că pentru Condillac cunoașterea omenească ar merge mai departe. Cf. Locke, *Eseu...*, Cartea a II-a, cap. XIV, § 27 ; cap. XXIX, § 15 ; Cartea a IV-a, cap. X, § 8 ; Cartea a II-a, cap. XVII, § 8.

219 În *Rezumatul rațional*, Condillac face deosebirea între *idei intelectuale* și *idei sensibile* abia spre sfîrșitul părții a IV-a. Definițiile pe care le dă acolo sînt mai precise. Ideile intelectuale sînt acelea, declară Condillac, care duc la iluzia că ar exista idei înnăscute. Aceleași considerații apar și aici ceva mai departe (§ 34).

220 Teza idealistă a lui Platon asupra unei presupuse reminiscențe a unei stări anterioare în cursul căreia am fi posedat o viziune directă și imediată a ideilor se găsește în *Fedru*, XXXI, 249 c sau *Menon*, XV—XXI, 18 c și urm.

221 Adică, după cum vom vedea, în legătură cu comportarea ei.

222 În *La Logique*, Partea a II-a, cap. II—III ; a se vedea și *Essai sur l'origine...*, Partea I, Secțiunea a II-a, cap. IV, la care Condillac a omis să trimită.

223 Condillac se referă la Descartes, *Dioptrique*, Discursul VI.

224 Observația își are temeiul în experiențele unui orb din naștere care se slujește de un băț și vrea să aprecieze distanța la care se află un obiect. Ea a fost ilustrată, cu ajutorul unor figuri, de către Descartes în *Tratatul despre om* și în *Dioptrique*. În *An Essay Towards...*, § 42, Berkeley combate concluziile lui Descartes. Dar Voltaire, în *Éléments de la philosophie de Newton...*, precum și Diderot, în *Lettre sur les aveugles...*, reiau aceste explicații, reproducînd și figura construită de Descartes.

225 A se vedea Voltaire, *Éléments de la philosophie de Newton...*, Partea a II-a, cap. VI—VIII.

226 Repetăm (cf. nota noastră nr. 203) că Condillac atribuie simțului tactil funcții complexe pe care psihologia de mai tîrziu le va distribui mai multor simțuri. Această procedare a lui Condillac, bazată pe lipsa de date științifice din timpul său, are drept efect o mărire a rolului pipăitului, după cum se vede și în pasajul de față, și avantajează mult teza lui Condillac după care acest simț constituie cheia pentru descoperirea obiectelor din natură.

227 Despre *imaginație*, Condillac a mai vorbit mai sus Partea I, cap. II, §§ 29—31 și va mai trata ulterior Partea a IV-a, cap. I, § 5 ; o definiție a ei găsim și în *Essai sur l'origine...*, Partea I, Secțiunea a II-a, cap. II.

228 Trebuie citit că ideile de spini, de pietre etc., se adună în mintea statuii.

229 Despre somn şi vis Condillac a mai tratat în Partea I, cap. V. — Deosebirea pe care o face între starea de somn şi cea de veghe e la el destul de confuză şi de vagă de pe urma concepţiei sale că *eul* nu este altceva decît suma stărilor noastre organice. Hippolyte Taine, care mai tîrziu va relua în *De l'Intelligence (Despre inteligenţă)*, în special t. II, unele dintre tezele fundamentale ale filozofiei lui Condillac, va socoti profitabil să facă din viaţa psihică o asociaţie continuă de imagini, din personalitatea omenească, o ficţiune, din spiritul omenesc, un „polip de imagini", din senzaţie, o „halucinaţie adevărată" şi urmărind aceste teze greşite, va declara că distincţia dintre iluzie şi realitate e imposibil de făcut, după cum o atestă visul.

230 Despre sentimentul fundamental ca echivalent al *eului*, a se vedea mai sus nota nr. 175.

231 Condillac reproduce acest pasaj din Buffon numai pentru a combate în restul capitolului teza pe care o prezintă.

232 Filozoful materialist Vasile Conta se alătură punctului de vedere exprimat aici de Condillac. El arată că inteligenţa nu se află în raport direct cu perfecţiunea organelor senzoriale. Şi adaugă: „Senzualiştii din secolul trecut credeau în realitatea acestui raport. Astfel erau de acei care ziceau că dacă mîinile şi degetele noastre ar avea încheieturi mai numeroase şi mai dese, astfel încît să se aplice mai bine pe corpurile ce atingem şi să simţim deodată toate inegalităţile de suprafaţă ce s-ar găsi pe acele corpuri, atunci noi am avea mai multe idei. Aceasta nu este adevărat". (Vasile Conta, *Teoria fatalismului*, în Vasile Conta, *Opere filozofice alese*, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1959, p. 22).

233 Cînd e redusă la simţul pipăitului şi la posibilităţile directe de cunoaştere ale acestuia.

234 Partea a III-a conţine problema-cheie a întregului *Tratat*. Reluînd, împotriva lui Descartes, tezele expuse de Berkeley în *An Essay Towards...*, dar interpretîndu-le în sens antiidealist, aşa cum au fost expuse de Voltaire în *Éléments de la philosophie de Newton...*, Partea a II-a, cap. VI—VII, Condillac va căuta să arate că senzaţiile vizuale nu ne dau cunoştinţe cu privire la distanţe, la mărimi şi la poziţia obiectelor decît în urma învăţăturilor ce primesc de la pipăit, în asociaţie cu senzaţiile acestuia.

235 Totodată miros şi pipăit.

236 Pentru Condillac, statuia face judecăţi. Ea adică judecă acum că mirosurile se situează în corpurile a căror cunoaştere o datoreşte pipăitului; ele devin însuşiri ale corpurilor.

237 Cf. Partea I, cap. IV, §§ 2—8.

238 Pentru Condillac, toate aceste judecăţi vor fi totuşi încorporate senzaţiilor cu care sînt în legătură.

239 Acest lung capitol are o importanţă fundamentală. Condillac combate în el teoria lui Descartes din *Dioptrique*, Discursul VI, potrivit căreia percepţia distanţelor este datorită unui calcul geometric.

240 A se vedea mai sus Partea a II-a, cap. IX.

241 Ipoteză care se apropie de acea a lui Descartes dar pe care Condillac o enunţă doar pentru a o combate.

242 Aluzia se referă la cartezieni.

243 Cu alte cuvinte, Locke îşi întemeiază senzualismul pe o examinare globală a problemei; ceea ce apare ca insuficient.

244 În *Essai sur l'origine...*, Partea I, Secţiunea a VI-a, § 14. Această deficienţă, constatată de către Condillac, avînd ca punct de plecare diferenţierea reflecţiei faţă de senzaţie, l-a determinat să reia problema în tratatul de faţă.

245 A privi înseamnă a face să intre în joc *atenţia*; iar analiza e o privire metodică şi *ordonată* asupra lucrurilor, potrivit căreia le separăm unele de altele. Cf. în această materie pasajul din *La Logique*, Partea I, cap. II, unde Condillac vorbeşte despre observaţia analitică, aceasta referindu-se mai întîi la obiecte principale şi mai apoi la celelalte, în măsura importanţei, potrivit unei *ordini*.

246 Pentru a *privi* obiectele, susţine Condillac, trebuie în primul rînd să le *distingi*. Dar înainte de a primi învăţămintele pipăitului, vederea nu are cunoştinţă despre existenţa unor corpuri, a unor obiecte exterioare, lucru ce s-a arătat *supra*, Partea I, cap. XI, §§ 1 şi urm.

247 În originalul francez avem: *aux plus petits grammairiens*.

248 Cf. în special *La Logique*, Partea I, cap. II.

249 Adică ea apreciază distanţele de la ochi la diferitele corpuri privite; înainte de această experienţă, lipsită de ajutorul mîinii, organ al pipăitului, ea nu vede decît culori diferite pe care toate le localizează chiar în ochi.

250 A doua experienţă. Acum statuia mută cu mîna obiectele de la locul lor şi învaţă că unor impresii vizuale diferite le corespund distanţe diferite la care se află corpurile văzute.

251 A treia experienţă. Mîna, în stare să deosebească reliefuri, le dă învăţătură în acest sens şi ochilor, ei neputînd face acest lucru singuri. Aici Condillac face uz de observaţiile asupra unor orbi operaţi de cataractă despre care va trata *infra*, cap. V.

252 După ce în paragrafele precedente Condillac a făcut să intervină *atenţia*, el pune acum în joc *memoria*. Aceasta este o funcţie derivată din atenţie : reţinem în memorie impresiile pe care s-a fixat atenţia.

253 Adică, pentru Condillac, imaginile vizuale fiind răsturnate pe retină, pipăitul este acela care le rectifică.

254 Fiecare ochi, adică dînd o imagine a unui obiect, ar rezulta că acesta ar fi văzut dublu, dacă pipăitul nu ar aduce o rectificare şi în acest sens.

255 Statuia adică se deplasează mereu în spaţiu.

256 Statuia este acum pe punctul de a face un pas decisiv : ea va vedea obiecte situate acolo unde mîna nu poate ajunge.

257 Subînţeles : după cum stăm sau nu noi înşine nemişcaţi.

258 Adică a şaizecea parte dintr-un grad al unui cerc.

259 Lucru care apare din ce în ce mai accentuat în frazele ce urmează. Condillac îi acordă totuşi văzului o predominanţă marcată asupra celorlalte simţuri şi chiar asupra pipăitului, deşi acesta i-a fost la origine învăţător. Nu era posibil ca Condillac să nu cedeze impresiei adînci pe care o provoacă în spiritul său procesia acelei „imagerii", în mare parte vizuală, care alcătuieşte, pentru el, fondul vieţii psihice, *eul* fiind un simplu spectator, chiar o simplă însumare a acestor stări care defilează (statuia sa nu este, în primul moment, decît miros de trandafir). Dar această întîietate este, pentru el, şi la originea prejudecăţii despre care va trata în capitolul următor, care este împărtăşită şi de Locke, *Eseu...*, Cartea a II-a, cap. IX, § 9, şi potrivit căreia ochiul este acela care cu puterile sale proprii ne dă dimensiunile, figurile, distanţele şi poziţiile corpurilor din spaţiu.

260 Ar interveni adică o stare de inseparabilitate de care ar profita ochiul. Acest argument îi foloseşte lui Condillac pentru a descrie ceea ce îi apare că se întîmplă în realitate, dată fiind inseparabilitatea relativă a văzului şi a pipăitului (a se vedea restul paragrafului).

261 În originalul francez : *des jugements d'habitude*. Este vorba de judecăţile datorate unor vechi şi constante deprinderi.

262 Condillac împărtăşeşte această opinie întru totul. Numai explicaţia dată de Malebranche, care face să intervină spiritul divin, le găseşte ridicole, ca reprezentînd acel refugiu al tuturor filozofilor nedumeriţi de şcoală carteziană care-şi îndreaptă ochii spre un „supranatural" ori de cîte ori naturalul nu le apare cu claritate.

263 Adică ne putem noi închipui că, numai datorită văzului, care înregistrează schimbările în ce priveşte intensitatea luminoasă, sîntem în stare să apreciem reliefuri la corpurile ce percepem ?

264 Cu privire la Molineux (sau Molyneux) a se vedea nota noastră nr. 20.

265 Adică pasajul este luat din Locke, care citează o scrisoare a lui Molineux ; cf. *Eseu...*, Cartea a II-a, cap. IX, § 8.

266 Berkeley, ortografiat în acest fel fantezist de către Condillac.

267 Este tocmai ipoteza la care se opreşte Condillac, din nou formulată în alineatul care urmează imediat.

268 Condillac ar fi putut să trimită aici şi la paragraful următor (§ 10).

269 William Cheselden (nume pe care Condillac îl ortografiază : Chezelden), chirurg şi oculist englez (1688—1752). Observaţiile sale referitoare la o operaţie practicată asupra unui orb din naştere au fost publicate în *Comunicări filozofice (Philosophical Transactions)*, nr. 402 din 1728 şi au făcut obiectul unor interpretări cu privire la natura, geneza şi rolul senzaţiilor vizuale despre care Condillac a tratat şi va mai trata, expunînd propriile sale opinii. Condillac, necunoscînd limba engleză, a folosit, în ce priveşte observaţiile lui Cheselden, scrierea lui Voltaire, *Éléments de la philosophie de Newton...*, Partea a II-a, cap. VII.

270 Aşa în originalul francez. Adică băiatul nu putea compara mărimi, distanţe etc.

271 Localitate balneară la sud de Londra, frecventată de nobilimea engleză. Celebră şi pentru cîmpul său de curse de cai inaugurat la 1730.

272 De notat că, în tot acest capitol, Condillac propune completări substanţiale ale *experienţelor* asupra orbilor ce au căpătat vederea. Capitolul aruncă deci lumină asupra metodicii lui Condillac.

273 Adică i s-ar părea că culorile ating ochii, că nu se situează la anumite distanţe.

274 Despre ideea de durată așa cum ne-o dă pipăitul singur Condillac a tratat *supra*, Partea a II-a, cap. VIII, după ce a examinat, Partea I, cap. IV, § 11 și urm., ideea de durată dobîndită de miros, operînd singur. — Despre aprecierea duratei cf. și *Essai sur l'origine...*, Partea I, Secțiunea a II-a, cap. I.

275 *Supra*, Partea I, cap. IV, §§ 9—10, în ce privește mirosul singur.

276 Noi nu sîntem obligați să ținem seamă adică de variații care fac ca ziua să fie mai lungă vara decît iarna și noaptea mai scurtă. În cele ce urmează, la § 6, Condillac va trata însă despre o relativitate subiectivă a duratei, deviind din ce în ce de la scopul propus așa cum apare în titlul capitolului.

277 Deosebirea dintre veghe și somn a dat naștere la probleme care au făcut obiectul unor speculații din partea multor filozofi, încă din antichitate, după cum atestă între altele *Tratatul despre somn* al lui Aristotel și Lucrețiu în *De natura rerum*. Și tot Aristotel în *Fizica*, Cartea a IV-a, cap. 11, discută asupra unui punct vecin cu acel examinat de Condillac în pasajul de față, arătînd că cei ce adorm în templul din Sarda nu au visuri și că leagă clipa în care se trezesc de acea în care au ațipit, astfel că, neavînd nici un simțămînt al vreunei schimbări intervenite între cele două momente, ei își închipuie că nu s-a scurs timpul pe cînd dormeau.

278 Asupra dificultăților ce le întîmpină Condillac în explicarea iluziilor visului, a se vedea nota noastră de mai sus nr. 229.

279 Deja titlul capitolului ne anunță că simțul gustativ va fi neglijat. El este examinat în capitolul următor în conexiune cu pipăitul.

280 Adică clasa obiectelor galbene, aceea a obiectelor verzi etc.

281 Cf. *supra*, Partea I, cap. II, § 2.

282 De unde fuseseră la început, cînd le avea separate de pipăit, însușiri ale ei.

283 Cf. *supra*, Partea I, cap. III, § 3 și urm.

284 Omul izolat al lui Condillac apare mereu în contact cu mediul fizic înconjurător, dar sustras oricărui mediu social. În aceste condiții, nevoile sale răspund unui utilitarism strîmt care se va exprima liber în filozofia lui Bentham (1748—1832). Rădăcinile sociale de clasă ale utilitarismului trebuie căutate în chiar condițiile societății burgheze, căci în lumea concurenței capitaliste fiecare își vede de propriile-i nevoi, de interesul său personal și egoist. Condillac nu reușește să se degajeze de punctul de vedere

strîmt inițial al statuii care nu se iubește decît pe sine, așa cum apare în *Tratatul despre senzații* încă de la început, Partea I, cap. III, § 7. Totuși, în scrierea sa din domeniul economiei politice, *Le commerce et le gouvernement...*, Condillac va examina nevoile omenești sub un aspect social, ca bază a valorilor lucrurilor, fără însă a ajunge la o explicație științifică ; cf. *Studiul introductiv* la volumul de față, pp. LXX—LXXIII.

285 Cf. *Essai sur l'origine...*, Partea I, Secțiunea a II-a, cap. IV.

286 Partea a II-a, cap. VIII, § 35.

287 Prin cunoștințe practice, Condillac înțelege cunoștințe în legătură imediată cu comportarea noastră. A se vedea totuși cu privire la știință și tehnică la Condillac, *Studiul introductiv*, p. LIX. Despre instinct și rațiune la Condillac a se vedea *Traité des animaux*, Partea a II-a, cap. V.

288 Pe baza afirmației sale că judecăm mai înainte de a avea la îndemînă cuvintele s-ar putea susține că Condillac ia poziție împotriva nominalismului ; dar ar fi să uităm că, pentru el, judecata se află la nivelul senzației, că operează adică cu senzații, iar nu cu concepte.

289 Aceste paragrafe care formează introducerea Părții a IV-a lipseau în ediția din 1754.

290 Aceste considerații, pe care le întîlnim deja la Locke, *Eseu...*, Cartea a II-a, cap. XX și XXI, dar într-un stadiu incipient, pot deschide perspective neprevăzute cu privire la starea paradisiacă pe care omul ar fi cunoscut-o înaintea „păcatului" ; raiul pămîntesc, loc de delicii, de viață fără griji și nevoi, nu ar fi un ideal pentru om deoarece el ar rămîne într-o stare de perpetuă letargie ; implicit, Condillac conduce la concluzia că raiul propriu-zis, promis celor considerați drepți de către biserică, nu ar trebui nici el să ne ispitească.

291 Pe vremea lui Condillac termenul temperament se păstra ca o moștenire lăsată de medicina lui Hippocrat (sec. V î. e. n.) pentru a desemna *amestecul* în proporții felurite în organismul omenesc al celor patru așa-numite *umori* : sînge, flegmă (limfă), fiere galbenă și fiere neagră (μελαγχολία), de unde cele patru temperamente fundamentale rezultînd din predominarea uneia dintre umori : sangvin, flegmatic, coleric și melancolic. Psihologia științifică desemnează prin *temperament* manifestarea tipului de activitate nervoasă superioară în comportarea și activitatea omului.

292 În originalul francez : *inquiétude*, adică : neliniște ; dar și : îngrijorare. Pentru Locke deja, *Eseu...*, Cartea a II-a, cap. XXI, §§ 31—40, neliniștea este aceea care determină voința și apare, ca

atare, ca mobilul actelor săvîrşite de om. Ideea, în tot cazul, că ceea ce trezeşte dorinţa e răul căruia orice om voieşte să se sustragă, iar nu binele pe care tinde să-l obţină, împinge la pesimism ; ea se află pe linia deschisă de Hobbes şi va duce mai tîrziu la pesimismul lui Schopenhauer.

293 Despre *teamă* şi *speranţă* a se vedea mai sus, Partea I, cap. III, § 8 şi Partea a II-a, cap. VII, §§ 6—8.

294 Despre *pasiuni* Condillac a mai tratat *supra, Despre scopul acestei cărţi,* dar şi Partea I, cap. III.

295 Condillac se referă aici la *Disertaţia despre libertate,* redată şi în volumul de faţă la sfîrşit.

296 Aceeaşi idee a apărut mai sus Partea a III-a, cap. X, §§ 1—4.

297 Se vede cum, pe nesimţite, Condillac a trecut de la stări elementare determinate de nevoi la procese complexe raţionale, pentru el raţiunea neimplicînd intervenţia vreunui factor nou. Senzualismul lui Condillac se desăvîrşeşte deci în această fază a expunerii.

298 Ideea de a compara universul cu un teatru nu e nouă ; ea apare deja la antici, apoi la Francis Bacon, în *Noul Organon* : „...cîte sisteme filozofice au fost inventate şi adoptate, tot atîtea fabule au fost create şi jucate, fabule care au făcut din lume o plăsmuire sau o scenă de teatru". (Ed. Academiei R.P.R., Bucureşti, 1957, Cartea I, XLIV, p. 43). În *Cum vă place* al lui Shakespeare, un personaj susţine că lumea e o scenă uriaşă, un teatru, în care omul apare, îşi joacă rolul şi apoi dispare.

299 Se vede mereu cum, urmărind obiectivul impus expunerii sale, limitat de la început de prezenţa unei fiinţe izolate, Condillac evită considerentele referitoare la viaţa socială a oamenilor. Totuşi, experienţe ca aceea pe care singur o foloseşte mai jos în cap. VII, a unor oameni crescuţi în singurătate, ar fi de natură să-i arate falsitatea poziţiei ce a adoptat.

300 A se vedea nota precedentă. Poziţia lui Condillac va deveni încă mai dificilă în capitolul următor unde bunătatea va fi definită ceva ce e bun în legătură cu mirosul şi cu gustul, iar frumuseţea va apare ca ceva ce place ochiului, cînd nu desfată auzul sau pipăitul.

301 În originalul francez : les mots *bonté* et *beauté.*

302 Limba romînă predispune mai mult decît cea franceză la alunecarea de la *bunul senzorial* la *binele moral.* Limba germană merge încă mai departe decît limba noastră ; *das Gute* reprezintă

totodată *bunul* şi *binele* în toate înţelesurile. Totuşi, în nici o limbă din lume, nota lui Condillac nu-l poate sustrage unui echivoc pe care întîrzie mereu să-l lămurească în adevăratul său sens.

303 Originea naturală a religiei este o temă de discuţie comună filozofilor timpului atît raţionalişti, idealişti, cît şi iluminişti şi materialişti. Polemica a dus prin forţa lucrurilor la slăbirea şi apoi la subminarea dogmelor bisericeşti bazate pe revelaţii şi pretins indiscutabile. Condillac, care se apără de a fi ateu, reia aceeaşi problemă în *Traité des animaux,* Partea a II-a, cap. VI, declarînd că înţelege să se întemeieze pe cele susţinute de el în *Tratatul despre senzaţii.*

304 Trimiterea exactă este *Traité des systèmes, cap. V. Troisième exemple. De l'origine et des progrès de la divination.*

305 A se vedea începutul *Tratatului despre senzaţii,* Partea I, cap. I, § 2.

306 În cele ce urmează, Condillac va încerca să se sustragă idealismului şi consecinţelor agnostice ale acestuia pe care am văzut deja că senzualismul nu ştie întotdeauna să le evite. Dacă senzaţiile, singura bază a cunoştinţelor noastre, sînt stări ale noastre, de unde ştim că ele reflectă lumea obiectivă ? Aceasta e o problemă specifică senzualismului.

307 După cum se vede, această lungă notă este ambiguă şi nu are darul să limpezească atitudinea lui Condillac care ţine incontinuu, de altfel, să introducă în filozofia sa o nuanţă de scepticism.

308 De notat că Condillac vorbeşte de idei generale în opoziţie cu ideile particulare, fără a pomeni de procesul de abstractizare. Despre abstracţie tratează abia mai jos ; a se vedea nota noastră următoare.

309 Materialismul dialectic ne-a învăţat să facem deosebirea dintre abstracţiile oţioase ale speculaţiei metafizice şi abstracţiile ştiinţifice care reflectă lumea obiectivă şi legităţile ei. Chiar ajuns la capătul meditaţiilor sale, Condillac nu putea să întrevadă această deosebire cu totul străină timpului său. După cum s-a mai spus, Condillac — împreună cu toţi filozofii înaintaţi ai vremii — se pune în gardă împotriva balastului de noţiuni generale ale scolasticii, pe care cartezienii le mai foloseau încă, şi de care socotea pe bună dreptate că gîndirea umană trebuia debarasată ca de ceva mort. — Despre două feluri de abstracţii la Condillac a se vedea totuşi *infra,* § 12.

310 Descartes, în *Principes,* I, 45, defineşte : este *clară* o idee „care este prezentă şi manifestă unui spirit atent" în aşa fel că nu are ocazia să se îndoiască de realitatea şi valoarea ei ; este *distinctă*

acea cunoştinţă care „e atît de precisă şi de diferită de toate celelalte încît nu cuprinde în sine decît ceea ce apare manifest acelui ce o priveşte după cum se cuvine". — Opoziţia dintre ideile clare şi distincte şi ideile obscure şi confuze Condillac o preia de la cartezieni. Deosebind, pe baza lor, două feluri de abstracţii, Condillac nu se apropie de despărţirea indicată de filozofia marxistă, ci face anumite concesii cartezianismului. Ideile abstracte în legătură cu senzorialul îi apar mai confuze decît abstracţiile raţiunii ; ceea ce contravine întregului său sistem senzualist.

311 Întreg paragraful 13, în ciuda acestei fraze finale, rupe de adevăr în mod nejust toate cunoştinţele care se referă la lumea obiectivă.

312 Despre acest caz, care l-a izbit şi i-a trezit interesul cel mai viu, Condillac a mai tratat în *Essai sur l'origine...*, Partea I, Secţiunea a IV-a, cap. II, § 23, dînd ca referinţă pe Connor, *Evangelium Medici seu Medicina mystica de suspensis Naturae Legibus sive de Miraculis*, Londra, 1697, art. 15, p. 133 şi urm.

313 Aici apar oarecum confundate două aspecte cu totul deosebite. Şi i s-ar putea replica lui Condillac că omul din pădure ştie într-adevăr infinit mai puţine lucruri decît omul crescut între oameni ; dar că nu se vede prea bine de ce statuia i-ar lua-o înainte celui dintîi, de vreme ce Condillac singur recunoaşte că raţiunea apare o dată cu limbajul *(Essai sur l'origine...*, Partea I, Secţiunea a II-a, cap. XI, § 107), iar că limbajul nu poate să apară decît într-o societate omenească *(Essai sur l'origine...*, Partea a II-a, Secţiunea I, cap. I, § 2). Dezvoltîndu-se în afara oricărui mediu social, ca un om complet singuratic, statuia nu vorbeşte şi nu raţionează.

314 În fond, Condillac ne asigură că copilul din pădurile lituaniene nu-şi aminteşte de stări psihice pe care nu le-a avut ; lucru pe care îl acceptăm fără a fi nevoie de o amplă argumentare ; a se vedea, de altfel, *supra, Despre scopul acestei cărţi*, început.

315 Adică eu raportez senzaţiile la ceva exterior pe cînd ele sînt în mine. Şi acest transfer s-ar datora, pentru Condillac, unei simple deprinderi. Soluţie prea puţin mulţumitoare care lasă în suspensie chestiunea dacă există sau nu o lume externă obiectivă. Şi, pe deasupra, preocupare de sistem cu totul inutilă, de vreme ce o dezvoltare ulterioară a facultăţilor mele (cf. §§ 2 şi 3) mă va conduce, de astă dată în mod efectiv, să deosebesc o sumă întreagă de corpuri pe lîngă propriul meu trup. Iar, în ultimă analiză, presupunerea nu are dreptul să fie luată în considerare în acest rezumat pe care-l reprezintă capitolul de faţă, deoarece ea nu intră în mod real în expunerea dezvoltată.

316 Expunerea rezumativă pe puncte ar putea crea iluzia unei succesiuni false. În realitate, Condillac susţine că nevoile se nasc o dată cu viaţa şi că singură cunoştinţa lor se datoreşte experienţelor succesive. Cît despre afecte, ele sînt o coloratură originară a senzaţiilor pe care natura o face să varieze în funcţie de nevoile noastre ; ele reprezintă în fond o *intensitate* senzorială de pe urma căreia este trezită atenţia ; aceasta dă mai mult relief unor senzaţii, le permite să fie evocate în absenţa obiectelor (de unde imaginaţia) şi le favorizează păstrarea (în memorie).

317 Despre *eul* lui Condillac, se pot consulta *supra* notele noastre 175 şi 230.

318 În acest paragraf statuia relatează în ce fel a descoperit, încetul cu încetul, potrivit experienţelor, propriul său trup, obiectele exterioare de tot felul precum şi spaţiul înconjurător.

319 În paragraful de faţă statuia aminteşte care e rolul pipăitului ca mentor al celorlalte simţuri.

320 Considerente oferind o mare analogie cu aceasta îl vor conduce mai tîrziu pe Schopenhauer să susţină teza idealistă că „lumea e reprezentarea mea".

321 „Imageria" senzorială devine în ultima fază, pentru Condillac, o „imagerie" vizuală ; cf. nota noastră 259.

322 Paragraful este consacrat descrierii modului în care plăcerile şi durerile devin cheia vieţii psihice şi mobilul tuturor acţiunilor.

323 Condillac se întreabă o dată mai mult care sînt limitele cunoaşterii. Am văzut că concluziile sale, în această privinţă, îl vor apropia mereu de tezele idealiste şi agnostice.

324 Despre judecăţile de deprindere a se vedea *supra*, Partea a III-a, cap. IV, § 3.

325 Unele adevăruri adică sînt contingente iar altele necesare. Această deosebire, Condillac o preia de la cartezieni ; ea apare în *Tratatul despre senzaţii*, Partea a IV-a, cap. VI, § 13, dar mai cu seamă în *Cours d'études..., De l'art de penser*, Partea I, cap. I şi II, unde intervine şi problema erorilor simţurilor deja tratată în *Essai sur l'origine...*, Partea I, Secţiunea I, cap. II.

326 Încheierea aceasta are un iz agnostic incontestabil. Întrebarea ce se poate pune este dacă se datoreşte numai prestigiului newtonian, în ochii lui Condillac, adică unei pure preocupări metodologice. Se ştie că Newton şi newtonienii pretind să se sustragă oricărei ipoteze privitoare la natura ultimă a lucrurilor *(hypothesis non fingo)* şi să se menţină în marginile experienţei. Într-o perspectivă din ce în ce mai mărginită pretinsă tot de ordin metodologic, se va aşeza mai tîrziu idealismul sub aspectele sale pozitiviste şi machiste. Ea retrage cunoaşterii orice caracter obiectiv.

327 Concluzia *Tratatului despre senzații* e că toate cunoștințele izvorăsc din simțuri, pe calea experienței, că nu există idei înnăscute, că omul nu posedă, în ce privește cunoașterea, decît ceea ce a dobîndit în mod progresiv, încetul cu încetul, în cursul vieții.

328 În ce privește *sentimentul fundamental* a se vedea *supra*, Partea a II-a, cap. I, §1 cu nota respectivă și Partea a II-a, cap. XII, §1.

329 Micul studiu intitulat *Dissertation sur la liberté* a apărut deja la origine, în ediția de la 1754, ca o anexă la *Traité des sensations*. El pune în scenă faimoasa statuie din *Tratat* care, pe temeiul senzațiilor ei proprii, a dobîndit deprinderile ce alcătuiesc contextura vieții ei psihice, formîndu-se în afara oricărui mediu social ca un individ uman ce ar fi crescut într-un pustiu, departe de oameni. În aceste condiții, este de la sine înțeles că Condillac nu va aborda problema libertății decît într-un cadru cu totul artificial ; după cum mai sus (Partea a IV-a, cap. III) el se vede nevoit să izoleze ceea ce e bun de binele moral și să-l considere sub acest aspect factice, tot așa aici libertatea va fi examinată fără referire la caracterul social pe care-l implică. — Schema întregii disertații Condillac o împrumută de la Locke, *Eseu...*, Cartea a II-a, cap. XXI ; dar această nouă tratare nu presupune o îmbogățire ; Locke vede libertatea în funcție de volițiune ; acest din urmă concept pune în joc o putință, o „facultate" pe care Condillac refuză să o ia în considerare, statuia sa fiind supusă în pasivitatea ei nevoilor care generează la ea dorințe și pasiuni ce vor putea intra în luptă.

330 În textul original avem : *elle n'a point occasion de délibérer*.

331 Statuia, cu alte cuvinte, va putea să aleagă, îndreptîndu-se spre obiecte care îi asigură fericirea, care nu lasă regrete ; această alegere este consecința unei *deliberări* ; pentru Condillac în acest punct-cheie se poate vorbi de libertate.

332 Cazul în care pasiunile violente suprimă la statuie puterea de a chibzui, de a delibera.

333 Organizația interioară ; organismul statuii nu se schimbă adică, fie că se mișcă, fie că stă pe loc, și nu-i lipsește nimic pentru a sta sau pentru a merge ; totul depinde de hotărîrea ce va lua.

334 În ce privește această concepție despre libertate a lui Condillac, a se vedea *Studiul introductiv*, p. LIV și urm., unde se analizează caracterul ei idealist și simplist.

335 În originalul francez : *au simple pouvoir*. Libertatea de alegere nu se întemeiază adică pe latitudinea, pe putința noastră, de a face și de a nu face un lucru, ci pe acea de a-l face s a u de a nu-l face.

336 A se compara cu textul din Locke (*Eseu...*, Cartea a II-a, cap. XXI, § 24) : „Căci despre un om care stă jos liniștit se spune totuși că are libertate pentru că se poate plimba dacă vrea acest lucru. Dar, dacă un om care stă jos liniștit nu are puterea de a-și schimba locul, el nu are libertate". Locke se gîndește aici în mod indubitabil la un paralitic țintuit pe scaunul său ; și el continuă ceva mai departe : „Așa fiind, este evident că un om ce se plimbă și căruia i se propune să se oprească din mers, nu are libertatea de a se hotărî să meargă ori să se oprească din mers, sau să nu ia nici o hotărîre ; el trebuie în mod necesar să prefere pe una dintre ele...". Analogia între textul lui Locke și acel al lui Condillac este izbitoare ; cel dintîi este însă mai explicit, iar Condillac are aerul că procedează în presupunerea că cititorului îi e cunoscut pasajul din Locke.

337 În privința fericirii pe care o urmărește alegerea liberă, avem iarăși la Locke în *Eseu...* o expunere mult mai dezvoltată (cf. *Eseu...*, Cartea a II-a, cap. XXI, §§ 29—45), Condillac pare că se sprijină pe ea într-o analiză pe care o vrea cît de sumară.

338 *Ce qui est le plus digne de lui*. Terminologie specific catolică ; Condillac vrea să spună că Dumnezeu nu face nimic care să nu fie pe măsura măririi sale.

339 Condillac se ridică acum, în chip foarte succint, împotriva a ceea ce s-a numit *libertatea de indiferență*, acea concepție combătută chiar de cei mai mulți idealiști după care omul nu ar fi *determinat* de nimic, după care hotărîrile lui nu ar depinde de nici un factor, extern sau intern, și s-ar datora arbitrarului său.

340 Despre neliniște, ca factor activ în viața psihică, a se vedea *supra*, Partea I, cap. III, § 2 ; Partea a III-a, cap. X, § 3 și urm. ; Partea a IV-a, cap. I, § 3 ; iar la Locke, *Eseu...*, Cartea a II-a, cap. XXI, în special § 29 și urm.

341 După cum se poate vedea, Condillac marchează cu putere rolul experienței ori de cîte ori e vorba de cunoașterea nevoilor care ne determină alegerea faptelor.

342 Textul acesta prezentat de Condillac trebuie considerat ca o simplă anexă la *Tratatul despre senzații*. Prin el, filozoful urmărește din nou să se justifice cu privire la întrebuințarea ficțiunii statuii, despre care unii contemporani susțineau că fusese deja folosită de alți autori.

343 Este vorba de succinta scriere a lui Diderot, *Lettre sur les Sourds et Muets à l'Usage de ceux qui entendent et qui parlent (Scrisoare despre surzi și muți spre folosul celor ce aud și vorbesc)*, apărută la 1751, în vreme ce *Tratatul despre senzații* al lui Condillac a fost publicat abia la 1754, după ce, bine înțeles, a necesitat mai mulți ani ca să fie compus.

344 *Geometru* trebuie înţeles în sensul cel mai larg : de persoană care se ocupă cu studiul matematicilor.

345 Diofante, unul dintre marii matematicieni din antichitatea greacă ; a aparţinut şcolii din Alexandria ; s-a născut pe la anul 325 al e.n., murind la vîrsta de optzeci şi patru de ani. Este creatorul teoriei ecuaţiilor de gradul întîi şi i se atribuie rezolvarea celor de gradul al doilea.

346 În fizica epocii, *teoria intensităţilor şi a remisiunilor* se ocupa de sporirea şi slăbirea intensităţilor.

347 Se poate nota că Condillac nu adaugă nici un comentar acestor pagini extrase din scrierea lui Diderot. El doreşte desigur ca însuşi cititorul să tragă concluzia că aceste cîteva uşoare şi glumeţe cuvinte care pun în scenă simţurile personificate nu au nimic comun cu analiza adîncită a rolului simţurilor, a conlucrării dintre ele, aşa cum o aflăm în *Tratatul despre senzaţii.*

INDICE DE NUME

Marx, Karl (1818—1883) V, IX, XVII, XLIV, XLVI, LII, LVI, LXXI

Engels, Friedrich (1820—1895) VII, VIII, IX XII, XVII, XLI, XLII, XLVI, XLVIII, LII, LV, LXXI

Lenin, Vladimir Ilici (1870—1924) VIII, XXXVIII, XLVII, LVI, LXIX, LXXI, 219, 226, 228

Arhimede (287—212) 41, 216

Aristotel (384—322, î.e.n.) XIX, XLV, 7, 8, 205, 219, 221, 234

Arnauld, Antoine (1612—1694) LVIII, 213

Bacon, Francis de Verulam (1561—1626) XIII, XXII, XXIII, LIII, LVIII, 7, 236

Bayle, Pierre (1647—1706) V

Beccaria, Cesare (1738—1794) LXXIII

Bentham, Jeremy (1748—1832) LXIX, LXXI, 234

Berkeley, George (1685—1753) XIII, XXXVIII, XXXIX, 206, 208, 209, 210, 212, 222, 224, 229, 230, 233

Boethius, Anicius Manlius Torquatus Severinus (480—526) 219

Bonnet, Charles (1720—1793) XXVI

Buffon, Georges-Louis de (1707—1788) XV, XXV, XLII, XLIII, XLIV, XLVIII, 9, 26, 117, 206, 209, 213, 214, 217, 230

Cabanis, Georges (1757—1808), LXXII, 224

Cheselden (Chezelden), William (1688—1752) XXIX, 21, 69, 144, 146, 148, 213, 233

Connor, Bernard (1666—1698) 238

Conta, Vasile (1845—1882) 228, 230

Cousin, Victor (1792—1867) LXXIII

Coste, Pierre (1668—1747) XIII, XX

Degérando (Gérando), Joseph-Marie, de (1772—1842) LXXII

Descartes, René (1596—1650) XII, XVII, XIX, XX, XXII, XXIII, XXVI, XXVII, XXXV, XLI, XLII, XLIII, XLIX, LVIII, LXII, 107, 180, 210, 211, 212, 229, 242

Destutt de Tracy (1754—1836) LXXII, LXXIV

Diderot, Denis (1713—1784) V, VIII, IX, XII, XIV, XIX, XXI, XXIV, XXV, XXVI, XXXVIII, XXXIX, XLI, LIII, LXVII, 209, 210, 212, 217, 218, 220, 221, 223, 229, 231, 237

Diofante (325—409) 242

Epicur (342/41—271/70 î.e.n.) XIX, 205

Ferrand, Anne (1657—1740) XII, XXV, 18, 28, 29, 30, 66, 197, 210, 214

Filip IV cel Frumos (1268—1314) VII

Galileo, Galilei (1564—1642) LVII
Garat, Joseph (1749—1833) LXXII
Gassendi, Pierre (1592—1655) XIX, XX, 205, 221
Grimm, Friedrich Melchior (1723—1807) 214

Helvétius, Claude Adrien (1715—1771) V, XXI, LXXIII
Herţen, Aleksandr Ivanovici (1839—1906) XXXII
Hippocrat din Cos (aprox. 470—377 î.e.n.) 235
Hobbes, Thomas (1588—1679) XX, XXXV, LIII, 216, 236
Holbach, Paul-Henry Thiry, de (1723—1789) V, XII, XXXVIII, LIII
Hume, David (1711—1776) 216, 219

Köhler, Wolfgang (n. 1887) LX

La Harpe, Jean François de (1739—1803) XLV, XLVI
La Mettrie Julien Offroy de (1709—1751) VI, XLII, XLIX
Laromiguière, Pierre (1756—1837) LXXII, 203
Lazăr, Gheorghe (1781—1823) LXXIV
Leibniz, Gottfried Wilhelm (1646—1716) XII, XVIII, LXII, LXV, 26, 214
Le Roy, Julien (1686—1759) XLII
Locke, John (1632—1704) XII, XVII, XIX, XX, XXI, XXII, XXIX, XXX, XXXII, XXXIV, XXXV, XXXVIII, XXXIX, XLI, XLV, XLVI, XLVII, XLIX, LI, LII, LIII, LXV, LXXII, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 14, 26, 27, 69, 127, 142, 143, 204, 205, 206, 207, 211, 212, 213, 214, 216, 217, 218, 219, 220, 223, 224, 227, 228, 231, 232, 233, 235, 240, 241
Lucreţiu, Titus Carus (aprox. 96—55 î.e.n.) 234
Ludovic XIV (1638—1715) XIV
Lulli (Lully), Jean-Baptiste (1632—1687) LXVII

Mably, Gabriel Bonnot de (1709—1785) XI, XII
Maine de Biran (François-Pierre) (1766—1824) LXXIII
Malebranche, Nicolas de (1638—1715) XII, XVIII, 14, 26, 55, 106, 141, 142, 204, 208, 217, 221, 233
Maupertuis, Pierre-Louis Moreau de (1698—1759) X, XV, XXIII
Meslier, Jean (1664—1729) V
Molineux (Molyneux), William (1656—1698) 9, 69, 142, 143, 206, 213, 222, 224, 233
Montaigne, Michel Eyquem de (1533—1592) XX, LXXII
Montesquieu, Charles-Louis de Secondat (1689—1755) V
Morellet, André (1727—1819) XII

Negruzzi, Costache (1808—1868) LXXIV
Newton, Isaac (1643—1727) XIII, XVII, XX, XXIII, XL, LXII, 209, 212, 224, 229, 230, 233, 239
Nicole, Pierre (1625—1695) LVIII, 213

Ovidiu, Publius Naso (43 î.e.n.—17 e.n.) 60, 220

Paracelsus, Theophrastus Bombastus (1493—1541) 217
Pascal, Blaise (1623—1662) 58
Pavlov, Ivan Petrovici (1849—1936) XLVI, LVII, LXI
Platon (429—347 î.e.n.) 8, 106, 219, 229
Plehanov, Gheorghi Valentinovici (1857—1918) X, XI

Quesnay, François (1694—1774) LXX, LXXI

Rădulescu-Heliade Ion (1802—1872) LXXIV
Ricardo, David (1772—1823) LXXI
Robinet, Jean-Baptiste-René (1735—1820) V, XXXVIII
Rousseau, Jean-Jacques (1712—1778) V, X, XII, XIII, XIV, XVI

Schopenhauer, Arthur (1778—1860) 236, 239
Secenov, Ivan Mihailovici (1829—1905) 225, 226
Sieyès, Emmanuel-Joseph (1748—1836) VII
Smith, Adam (1723—1790) LXXI
Spinoza, Baruh (Benedictus) (1632—1677) XII, XVIII, 217, 219
Shakespeare, William (1564—1616) 236

Taine, Hippolyte (1828—1893) 230
Turgot, Anne-Robert-Jacques (1727—1781) LXXI

Van Helmont, Jan Baptist (1577—1644) 217
Verri, Pietro (1728—1797) LXXIII
Verri, Alessandro (1741—1816) LXXIII
Volney, Constantin-François de (1757—1820) LXXII
Voltaire, François-Marie (Arouet) (1694—1778) V, XI, XVI, XX, XXI, XXIII, XL, 209, 212, 224, 229, 230, 233

TABLA DE MATERII

Studiu introductiv de Dan Bădărău VII

În atenţia cititorului 5

Rezumat raţionat din Tratatul despre senzaţii 7

Rezumatul părţii I 11

Rezumatul părţii a II-a 18

Rezumatul părţii a III-a 20

Rezumatul părţii a IV-a 23

Despre scopul acestei cărţi 27

Partea I

DESPRE SIMŢURILE CARE PRIN ELE NU JUDECĂ OBIECTELE CA EXTERIOARE

Capitolul I. Despre primele cunoştinţe ale unui om limitat la simţul olfactiv 31

Capitolul II. Despre operaţiile intelectuale ale unui om limitat la simţul olfactiv şi despre felul în care diferitele trepte de plăcere şi de suferinţă alcătuiesc fundamentul acestor operaţii 32

Capitolul III. Despre dorinţe, pasiuni, despre dragostea, ura, speranţa, teama şi voinţa la un om limitat la simţul olfactiv 46

Capitolul IV. Despre ideile unui om limitat la simţul olfactiv 48

Capitolul V. Despre somnul şi despre visele unui om limitat la simţul olfactiv 56

Capitolul VI. Despre eu sau despre personalitatea unui om limitat la simţul olfactiv 57

Capitolul VII. Concluzie la capitolele precedente . . . 59

Capitolul VIII. Despre un om limitat la simţul auditiv 60

Capitolul IX. Despre legătura dintre miros şi auz . . . 64

Capitolul X. Despre gust numai şi despre legătura dintre gust, miros şi auz 65

Capitolul XI. Despre un om limitat la simţul văzului . 67

Capitolul XII. Despre văz, însoţit de miros, auz şi gust. 76

Partea a II-a

DESPRE PIPĂIT SAU DESPRE SINGURUL SIMŢ CARE JUDECĂ OBIECTELE EXTERIOARE PRIN SINE ÎNSUŞI

Capitolul I. Despre gradul minim de sentiment la care poate fi redus un om limitat la simţul pipăitului . . . 79

Capitolul II. Omul acesta, limitat la gradul minim de sentiment nu are nici o idee de întindere şi nici de mişcare 80

Capitolul III. Despre senzaţii atribuite pipăitului şi care nu dau totuşi nici o idee de întindere 82

Capitolul IV. Consideraţii preliminare pentru rezolvarea problemei : Cum trecem de la senzaţii la cunoaşterea corpurilor 83

Capitolul V. Cum îşi descoperă corpul un om limitat la pipăit şi cum află că există ceva dincolo de el . . . 85

Capitolul VI. Despre plăcere, despre durere, despre nevoile şi dorinţele unui om limitat la simţul pipăitului . 90

Capitolul VII. Despre modul cum începe să descopere spaţiul un om limitat la simţul pipăitului 92

Capitolul VIII. Idei pe care le poate dobîndi un om limitat la simţul pipăitului 95

Capitolul IX. Observaţii proprii să înlesnească înţelegerea a ceea ce se va spune despre vedere 108

Capitolul X. Despre odihna, despre somnul şi despre trezirea unui om limitat la simţul pipăitului 110

Capitolul XI. Despre memorie, despre imaginaţie şi despre visele unui om limitat la simţul pipăitului . . 112

Capitolul XII. Despre organul principal al pipăitului . 116

Partea a III-a

DESPRE MODUL ÎN CARE PIPĂITUL ÎNVAŢĂ CELELALTE SIMŢURI SĂ JUDECE OBIECTELE EXTERIOARE

Capitolul I. Despre legătura dintre pipăit şi miros . . 119

Capitolul II. Despre auz, miros şi pipăit împreună . . 122

Capitolul III. Despre felul în care învaţă ochiul să vadă distanţa, poziţia, forma, mărimea şi mişcarea corpurilor 125

Capitolul IV. De ce sîntem înclinaţi să atribuim vederii ideile pe care le datorăm numai pipăitului. Reflecţiile care au fost necesare pentru a distruge această prejudecată 140

Capitolul V. Despre un orb din naştere care a fost operat de cataractă 144

Capitolul VI. Cum am putea studia un orb din naştere pe care l-am opera de cataractă 148

Capitolul VII. Despre ideea de durată pe care ne-o dau văzul şi pipăitul la un loc 149

Capitolul VIII. Despre felul în care văzul, îmbinat cu pipăitul, ne dă o oarecare cunoştinţă despre durata somnului şi ne învaţă să facem deosebirea între starea de vis şi cea de veghe 152

Capitolul IX. Despre înlănţuirea cunoştinţelor, a abstracţiilor şi a dorinţelor, în cazul îmbinării văzului, pipăitului, auzului şi mirosului 153

Capitolul X. Despre gust îmbinat cu pipăitul 155

Capitolul XI. Observaţii generale asupra îmbinării celor cinci simţuri 156

Partea a IV-a

DESPRE NEVOILE, DESPRE ACTIVITATEA ŞI DESPRE IDEILE UNUI OM IZOLAT, CARE SE BUCURĂ DE TOATE SIMŢURILE

Capitolul I. Cum învaţă omul acesta să-şi satisfacă nevoile în urma unei alegeri 160

Capitolul II. Despre situaţia unui om lăsat în voia lui şi despre modul în care accidentele ce-l pîndesc contribuie la educarea sa 166

Capitolul III. Despre judecăţile asupra bunătăţii şi frumuseţii lucrurilor, aşa cum le formulează un om lăsat în voia lui 170

Capitolul IV. Despre judecăţile ce poate forma un om lăsat în voia lui asupra obiectelor de care depinde . . 172

Capitolul V. Despre nesiguranţa judecăţilor noastre cu privire la existenţa calităţilor sensibile 173

Capitolul VI. Despre ideile abstracte şi generale pe care le poate dobîndi un om trăind singuratic 175

Capitolul VII. Despre un om găsit în pădurile Lituaniei 180

Capitolul VIII. Despre un om care şi-ar aminti că a căpătat pe rînd folosinţa simţurilor 182

Capitolul IX. Încheiere 188

Disertaţie despre libertate. Cuvînt înainte 191

Răspuns la o imputare în legătură cu proiectul realizat în Tratatul despre senzaţii 197

Note 201

Indice de nume 243